INEDIT

MIRCEA ELIADE

YOGA

Prefaţă de
Constantin NOICA

Editura „Mariana"
CRAIOVA

MIRCEA ELIADE

YOGA
Problematica filozofiei indiene

Prefața: CONSTANTIN NOICA

Ediție îngrijită de :
Constantin Barbu și Mircea Handoca

EDITURA MARIANA — 1991

CONSTANTIN
NOICA:

„ELIADE
ŞI
ORIENTUL"

Yoga și autorul ei

Tineretul cărturar românesc stă, de o bună bucată de vreme, sub bănuiala că nu ar discuta decît problemele sale și că ar recenza de preferință cărțile ieșite din sînul său. Am arătat, cu alt prilej, că o parte din vină, cel puțin, nu este a tinerilor : de vreme ce aproape nimeni altcineva nu-i citește, cu atît mai puțin recenzează, ce pot ei face decît să se discute între dînșii ? Dar să admitem că o altă parte din vină este a lor, că ar fi prea indulgenți unii față de alții și prea nepăsători față de înaintași. Un lucru totuși trebuie să ni se acorde : că a ține seama de activitatea *unora* dintre tineri, nu mai reprezintă un act de camaraderie ; ci, dimpotrivă, a nu ține seama de ea, ar reprezenta pur și simplu o nesocotință. Dacă cineva se îndoiește că acesta ar fi cazul pentru d. Mircea Eliade, rîndurile de mai jos, care nu vor decît să înfățișeze nu și să aprecieze, sunt în măsură, poate, să-i dea un răspuns.

Activitatea literară a d-lui Mircea Eliade nu ne interesează deocamdată. Despre cele șase sau șapte romane apărute pînă acum, au scris și vor scrie criticii autorizați ; ba, după cîte se pare, chiar critica universitară a intrat în joc, dacă e adevărat că, asupra acestui romancier, care n-a împlinit încă 30 de ani, au început să se dea la iveală teze de licență. Nici o grijă, deci, în această privință. Altfel stau însă lucrurile cu activitatea filosofică a d-lui Mircea Eliade, activitate, ce, deși la fel de întinsă, ca cealaltă, nu a deșteptat totdeauna un interes egal, deseori nefiind cunoscută decît cu aproximație. Socotim deci că facem un serviciu cetitorului, reamintindu-i studiile și lucrările care preced opera d-lui M. Eliade privitoare la originile misticii indiene, operă intitulată YOGA și apărută nu de mult în colecția scrisă în limba franceză a Fundației pentru literatură și artă „Regele Carol II“.

Pe coperta unei lucrări mai vechi a autorului nostru se poate găsi această listă de studii publicate pînă la 1932 : 1) *La vision chrétienne d'Ernesto Buonaiuti*, în revista *Logos*, 1928 ;

2) *Problematica filosofiei indiene*, *Revista de Filosofie*, 1929 ; 3) *Umanismul indian*, *Gîndirea*, 1929) ; 4) *Introducerea la filosofia Samkhya*, *Revista de Filosofie*, 1930 ; 5) *Il problema del malo e della liberazione nella filosofia Samkhya Yoga*, *Ricerche Religiose*, 1930 ; 6) *Contribuţii la psihologia Yoga*, *Revista de Filosofie*, 1931 ; 7) *Cunoştinţele botanice în vechea Indie*, *Bulet. Soc. de Ştiinţe*, Cluj, 1931 ; 8) *Il rituale hindu e la vita interiore*, *Ricerche Religiose*, 1932. Lista poate fi întregită prin studiul, mai dezvoltat, ce făgăduieşte şi în proporţiile de volum *Alchimia asiatică* (Bucureşti, 1935) şi prin cel publicat nu de mult în chiar această revistă *Elemente pre-ariene în hinduism*.

S-ar părea, după înşiruirea de mai sus, că avem un cercetător al filosofilor şi religiilor orientale. Lucrul nu este însă exact : trebuie să ne grăbim s-o spunem că avem de-a face cu un cercetător al *culturii* orientale, ceea ce înseamnă cu un cercetător care vrea să facă filosofie a culturii, pur şi simplu. Că studiile de orientalistică alcătuiesc un mijloc şi nu un scop, nereprezentînd deci preocuparea exclusivă a autorului, ne-o dovedesc alte studii şi lucrări ale d-lui Mircea Eliade, necitate pînă acum. Astfel, cele două încercări de primă tinereţe *Itinerariul spiritual* apărut mai de mult în foiletonul ziarului *Cuvîntul* şi *Apologia virilităţii*, apărută cam în aceeaşi vreme în *Gîndirea*, — amîndouă în tineretul românesc — trădau preocupări de filosofie religioasă *creştină* sau, mai bine, de spiritualitate creştină. Apoi, chiar în materie de filosofie propriu-zisă, autorul nostru nu s-a interesat exclusiv de Orient. Cercetările sale în jurul filosofiei Renaşterii, mai ales Cusanus şi Campanella, cercetări rezumate într-o teză de licenţă încă inedită, arată de asemenea un interes pentru Occident, cel puţin pentru un anumit Occident.

În *Soliloquii*, apărute în 1932, cît şi în eseurile adunate sub titlul atît de sugestiv de *Oceanografie*, varietatea de preocupări este cît se poate de manifestă. Iar cea mai bună dovadă că dl. Mircea Eliade nu vrea să fie un simplu orientalist, o dă faptul că, în cursul liber pe care-l ţine de cîţiva ani în cadrul Universităţii din Bucureşti, d-sa nu alege doar subiecte de filosofie orientală, ci două din cursurile de pînă acum se intitulează *Problema răului şi a mîntuirii*, iar celălalt *Introducere în fenomenologia religioasă*.

În sinul acestei activităţi în care, aşadar, cercetările în jurul culturii orientale sunt pe punctul de a se echilibra cu cele în jurul culturii occidentale, apare în cursul anului 1936 lucrarea intitulată *Yoga, Essai sur les origines de la mystique*

indienne. Prin proporţiile şi temeinicia ei, ar părea că rupe echilibrul creat, punînd din nou pe dl. M. Eliade, şi de astă dată cu titluri cît se poate de serioase, în rîndul cercetătorilor orientalişti. Să acceptăm această situare a d-sale ? Noi, cel puţin, nu suntem dispuşi s-o facem. Stăruim în a crede că dl. Eliade este un cercetător de filosofie a culturii ; că, prin urmare, toate studiile d-sale, oricît de amănunţite şi erudite, nu năzuiesc totuşi decît să dea viziune unui *întreg*, Orientul ; şi că acest întreg nu poate fi determinat decît prin punerea alături cu un alt întreg, Occidentul, a cărui viziune dl. Mircea Eliade va sfîrşi, desigur, prin a o căuta, dacă nu o şi caută. Că d-sa stăruie totuşi atît de mult asupra formelor de cultură orientală — iată ceva care nu trebuie să surprindă. În definitiv, în materie de filosofie a culturii, ca şi în materie de filosofie pur şi simplu, întrucît e vorba de un act de înţelegere, e greu să ajungi la *înţelesul* întregului fără a te îndruma pe o cale anumită. După cum cineva porneşte mai degrabă de la Aristotel decît de la alt filosof, sau mai degrabă de la Kant de pildă, tot aşa poţi interpreta interesul cuiva pentru o perioadă anumită, sau chiar pentru o cultură anumită, drept o bază de plecare, pentru a atinge înţelesurile mari ale filosofiei culturii. Nu ne putem ridica la adevăratul *diletantism*, cel despre care vorbesc filosofii culturii, decît pe căile unei specialităţi. Nimic mai firesc deci, ca dl. M. Eliade să fie un orientalist, în aşteptarea timpurilor mature, cînd va fi un filosof al culturii.

În această lumină, cetitorul român va găsi, poate, că *Yoga* îi este mai puţin străină decît îi pare în primul moment. Ce ne interesează *Yogamergatättvajna* de pildă, sau alte noţiuni de filosofie indiană, cu termenii lor tehnici corespunzători ? Dar atunci ne-am putea întreba la fel de bine, sau aproape : ce ne interesează Kant, sau ce ne interesează cutare problemă de filosofie clasică ? Şi, de fapt, ne interesează toate acestea, în măsura în care le facem în slujba culturii, în măsura adică în care noi sau alţii, pe materialul adunat de noi, ne putem ridica la înţelesurile culturii. E adevărat că istoria Lituaniei ne interesează, în unele privinţe, nespus mai puţin decît istoria noastră românească. Dar dacă cineva cercetează istoria, cu gîndul de a pune la punct o anumită problemă de cultură, de pildă stabilirea formelor de viaţă ale unui anumit timp, nu vedem de ce n-ar putea, fiind român, să cerceteze de preferinţă istoria Lituaniei, dacă întîmplarea sau un anumit destin l-au împins la cercetările acelea. Cu atît mai mult poate cerceta, fiind român, o întreagă cultură, cum e cazul pentru dl.

Mircea Eliade, care deci nu merită mai puțin interesul cetitorului român.

De altfel *Yoga* însăși dovedește necontenit că, în ciuda materialului covîrșitor de bogat și deseori foarte local ce servește la închegarea lucrării, autorul știe să păstreze contactul cu lumea generalităților.

De la început, din *Avant-Propos*, ni se spune că încercarea mare a lucrării a fost de a dovedi că Yoga, *„departe de a fi patrimoniul cîtorva secte ascetice, este o categorie specifică spiritului indian"*. (Sublinierea e a noastră). Sub diverse forme, în diverse epoci, cu diverse funcțiuni și *valențe*, Yoga îndeplinește același rol, de a reacționa împotriva schemelor abstracte spre a duce la concret, la experiență. După ce stabilește, în introducere, universalitatea practicilor Yoga de-a lungul întregii istorii indiene, amintind de infiltrarea acestor practici în brahmanism și hinduism, autorul trece la cercetarea minuțioasă și plină de referințe bibliografice a textelor Sāmkhya și Yoga, întrucît între cele două doctrine afirmă că se poate constata o întrepătrundere. Nu-și ascunde, în cursul expunerii, că în doctrinele cercetate se întîlnesc unele lucruri paradoxale, de pildă situația sufletului, atît în Sāmkhya cît și în Yoga, suflet care *„deși pur, veșnic și intangibil, acceptă totuși o iluzorie întovărășire cu materia"*, trece apoi la expunerea amănunțită a filosofiei Sāmkhya și sfîrșește capitolul prin discutarea raporturilor dintre budhism pe de o parte și, pe de alta, atît Sāmkhya cît și Yoga. Capitolul următor, intitulat *Les techniques de l'autonomie* analizează cu mai multă exclusivitate doctrina Yoga și anume după tratatul dat de Patnjali; aci va putea să-și precizeze cetitorul ideile cu privire la renumita tehnică indiană. Tratatul amintit însă n-a făcut decît să dea o *„justificare metafizică și soteriologică Yogăi*, a cărei istorie este de fapt mult mai complexă.

Aci, cu partea a II-a, intră de fapt autorul în materia originală a cercetărilor sale. Considerarea practicelor Yoga ca fiind, la început, o *„interiorizație rituală"*; dezvoltarea lor din sacrificiul vedic; infiltrația în Upanișade; răspîndirea în întreaga literatură indiană medievală, începînd cu răspîndirea în mediile brahmanice; prezența lor în Mahabharata și în Bhagavad-Gita; capitolul — cu atît mai interesant pentru un cetitor european cu cît aci el este ceva mai în subiect — despre buddhism, cu acele concluzii ce ni se par demne de amintit: *„Practicele meditative budice par „abstracte" fiindcă implică nenumărate „purificațiuni" și „concentrațiuni" ale conștiinței, adică pentru că lucrează asupra unor elemente, să le zicem „psihologice". În fond, conștiința în India, are o valoare deosebită de cea care i se dă în Occident, și ea este „experimentată" cu totul într-alt chip. A lucra asupra conștiinței nu înseamnă a se depărta de real, de concret și a se pierde în visări și halucinații. Este, dimpotrivă, a lua de-a dreptul contact cu „viața", a rămîne în concret"*; elementele de Yoga în tantrism, raporturile dintre Yoga și alchimie, tendința tehnicelor Yoga de a-și asimila tot ce e în India tehnică a concretului — iată un cîmp întins, unde mulți alții s-au rătăcit desigur, inspirați, fiind de cîte o problemă episodică sau copleșiți de imensitatea materialului de cercetat, dar de unde autorul de față reușește să extragă un instructiv capitol de concluzii.

Rezultatele cercetărilor de mai sus interezează deopotrivă istoria religiilor, filosofia religiilor și filosofia culturii. Istoria religiilor va fi mulțumită să găsească în Yoga *„o minunată pildă a supraviețuirii substratului, în ciuda religiei și a culturii năvălitorilor"*. Filosofia religiilor află că *„istoria matricelor Yoga este, de fapt, istoria conflictului dintre mistică și asceză, dintre contemplație și meditație. Tendința spre concret, spre experiență personală... s-a manifestat paralel cu structura magică a religiei indoariene, și adesea împotriva ei... Conflictul dintre „structura magică" și „structura mistică", dintre asceză și rugăciune, dintre meditație și contemplație, e un conflict veșnic al spiritualității omului"*. (Ce interesantă idee și cît de sugestivă devine ea după toate dezvoltările anterioare, fără de care înțelesul ei ar fi atît de sărac!) În sfîrșit, filosofia culturii pare a se îmbogăți și ea cu o constatare plină de sens, cum că Yoga ar fi fost *„marele principiu de unificare spirituală a Indiei"* și că *„nici o mișcare spirituală autentic indiană nu s-a putut lipsi de Yoga"*. Mai mult încă: *„Principiu de unitate spirituală indiană, Yoga a fost în același timp cel mai sigur instrument pentru cuceriri spirituale, cel mai fertil auxiliar al operei de expansiune hindusă și buddhistă"*. Dintr-o categorie a Indiei, Yoga tinde astfel să devină o categorie a Orientului însuși. Nu cumva este aceasta calea care să scoată pe autor din strîmtoarea specialității?

Am înfățișat, în aceste cîteva linii, activitatea filosofică de pînă acum a d-lui Mircea Eliade și perspectivele spre care avem impresia că deschide ea. Întrucît nu suntem în măsură să-i semnalăm scăderile — dacă există — nu credem de căderea noastră să semnalăm nici meritele acestei activități. Aici, în România, unde cercetările filosofice și științifice abia au atins granițele Europei, nu sunt, firește, mulți cercetători pregătiți să poată

depăşi aceste granițe. Aşteptăm de aceea ca truda d-lui Mircea Eliade să fie apreciată de cercurile cărora de altfel li se şi adresează, de vreme ce lucrarea d-sale cea mai însemnată de pînă acum e scrisă într-o limbă străină. Un lucru totuşi am vroi să amintim : că, dacă pînă acum nu există la noi *competență* în ce priveşte unele dintre preocupările ştiinţifice ale d-lui Mircea Eliade, poate există *înțelegere*, aşa cum există față de orice operă de cultură. Şi acest act simplu de înțelegere autoriză pe oricine să gîndească măcar atît : că are naintea sa activitatea unui occidental, în destinul căruia trebuie să crezi, dacă aştepţi ceva de la tineretul zilei de azi.

Revista *Fundațiilor Regale*, an IV (1937), ianuarie, nr. 1, p. 202—206.

Între vocaţie şi voinţă

Într-un interviu de acum cîţiva ani, Mircea Eliade mărturisea, nu cu mîndrie, dar nici cu prea multă ruşine, că rămăsese de cîteva ori corigent în liceu. Nu e îngrijorător faptul acesta, în ce priveşte şcoala ? Un spirit care iubeşte munca, cultivă anumite ştiinţe, ajunge în zece ani de la terminarea liceului un erudit într-o specialitate oarecare, nu găsea totuşi, în anii de şcoală, un cîmp de lucru. Ba dimpotrivă, era sub medie ! Nu e ceva de revizuit în mentalitatea şi pedagogia noastră ?

Mi se pare că în această mentalitate prea profesorală şi în această pedagogie prea rigidă stă o bună parte din neînțelegerea de care are astăzi încă parte Mircea Eliade. Căci, să nu ne înşelăm : nu literatura sa, numai, e astăzi pusă în discuție de anumiţi „bătrîni" ; dar activitatea sa ştiinţifică este şi ea nesocotită într-o atît de regretabilă măsură, încît bătrînii noştri — cîţi vor fi fiind şi cît de bătrîni vor fi fiind — nu reuşesc să distingă de fel pe Eliade de orice alt literator. Şi credeți că, dacă Universitatea din Bucureşti ar fi preţuit cum trebuie activitatea sa ştiinţifică, ar mai fi luat cineva iniţiativa de a pune în discuție activitatea sa literară ?

Ceea ce face ca activitatea sa ştiinţifică să nu fie urmărită cu interesul cuvenit, este faptul că ea nu se desfăşoară pe căile mari, căile regale. Mircea Eliade este un erudit, dar nu acolo unde ne-am obişnuit noi să întîlnim erudiţia. Dacă de pildă el s-ar fi îndeletnicit cu filosofia clasică şi ar fi dăruit anii săi de tinerețe studiilor de limbă latină şi greacă, astăzi valoarea sa ştiinţifică ar fi de toată lumea recunoscută. În loc să facă aceasta, însă, el s-a ostenit să cerceteze anumite chestiuni de domeniul orientalisticei, şi a pierdut, cu studiul limbei sanscrite, mai mult timp decît un latinist cu cel al limbei latine. Iar rezultatul ? Rezultatul e că, atunci cînd nu e contestat. Eliade este pur şi simplu nesocotit.

Cu alte preocupări s-a întîmplat la fel. El, corigentul la chimie în liceu, este astăzi unul dintre puţinii, dacă nu singurul de la noi care se ocupă cu problemele, atît de prețioase pentru istoria ştiinţelor, ale alchimiei. Dacă însă, iarăşi, acelaşi timp pe care şi l-a dat unor asemenea probleme ciudate l-ar fi închinat fizico-chimicelor, cine l-ar fi contestat astăzi ? Iar aşa i se spune, cel mult că face lucruri incontrolabile. Nu cumva e vina noastră că avem o putere de „control" atît de mică ? Nu cumva Eliade are dreptate cînd spune — împreună cu toţi istoricii occidentali ai ştiinţelor — că trebuie să dăm un conţinut mai bogat noţiunii noastre de ştiinţă ? Şi de curînd chiar, Eliade făcea, în *Revista Fundațiilor*, observații cît se poate de valoroase şi nouă asupra interesului ştiinţific şi epistemologic pe care-l prezintă folklorul, şi ele nerelevate.

Să mai vorbim despre filosofie ? Dacă te îndeletniceşti cu Platon sau Kant, toată lumea spune că faci treabă multă. Dacă însă, în loc să studiezi filosofia critică studiezi filosofia Yoga şi în loc să te ocupi de Europa te întorci mai mult spre Orient, cazi în primejdia de a nu mai fi urmărit de nimeni, ba cel mult de a fi compătimit de prieteni pentru timpul pe care ţi-l pierzi.

Dar lucrurile acestea nu au — sau nu ar trebui să aibă — nici o însemnătate pentru Eliade. Nici nu le spunem decît pentru a explica de ce activitatea sa ştiinţifică e prea lesne trecută cu vederea. Pregătirea sa de pînă acum e o suficientă garanţie, că oricît de mult ar fi făcut, va face, pe viitor, şi mai mult încă, aşa încît ceea ce nu s-a impus astăzi ca făgăduinţă excepţională să se impună mai tîrziu ca realizare excepţională. De altfel Mircea Eliade cunoaşte prea bine condiţiile muncii ştiinţifice şi de erudiţie pentru a-şi da seama că o lucrare de sinteză, de pildă ca *Yoga*, oricît de excepţională ar fi, nu poate să se impună cu adevărat decît tot prin autorul ei, care reluînd, desvoltînd, ilustrînd cu studiile monografice tezele de acolo să le dea conturul necesar unei supravieţuiri în lumea ştiinţelor.

Un lucru mai subliniem : că Mircea Eliade nu are doar vocaţia şi pregătirea de a fi erudit, ci şi voinţa. Nu ştiu dacă

avem printre noi un tip mai volitiv decît acest Eliade care și-a *corectat* de cîteva ori pînă acum destinul, și în orice caz s-a disciplinat pe sine așa cum nu le e dat multora să facă. Noțiunea de exercițiu spiritual, de exercițiu pur și simplu, de asceză, a fost întotdeauna un obiect de speculație, dar și de experiență pentru Eliade.

Să cităm, pentru a încheia, un exercițiu ascetic de tinerețe — deci plin de naivitate, dar cu atît mai interesant — al acestui sipirit peste care unii vor să treacă atît de ușor astăzi. Pentru a răspunde idealului său de erudiție, Eliade trebuia să muncească. Dar nu e ziua prea scurtă pentru un om muncitor ? Și atunci adolescentul Mircea Eliade și-a făcut socoteala că, dacă s-ar disciplina astfel încît să se scoale cu un minut mai devreme în fiecare zi, ar cîștiga, într-un interval, un timp de lucru apreciabil. (Cîte glume proaste nu pot face răutăcioșii aci !). Iar cînd, într-o dimineață, adolescentul a leșinat de epuizare, el a înțeles ce înseamnă acea asceză.

Imaginez limpede de tot cum, în aceeași dimineață, profesorul îl certa că nu muncește destul. Iar același profesor, spiritul aceluiași profesor îl ignoră astăzi pe Mircea Eliade.

VREMEA, an X (1937), august 1, nr. 498, p. 10.

Adevăratul înțeles al sacrului

Ce reprezintă Mircea Eliade în cultura veacului XX poate fi arătat, în primul moment, doar prin comparație.

La capătul celor 12 volume din *Ramura de aur* Frazer declară că istoria omului este un șir de crime și stupidități. La capătul unui inventar al credințelor omenirii, la fel de autorizat dacă nu de vast, Eliade afirmă : totul a avut sens. În ultimii două sute de ani ai Europei Occidentale, toate s-au dizolvat în fața *lucidității* „omului modern" ; astăzi s-ar spune că nimic nu mai înseamnă nimic, Eliade declară, în numele *altei* forme de luciditate : fiecare lucru și gest al omului au însemnat ceva.

S-au prăbușit religii, state și sisteme alături de triburi și credințe tribale ; s-au surpat nu numai în *timpul* lor istoric, ci și în *adevărul* lor. Dar în fața acestei cascade de prăbușiri, iată pe cineva care vine să spună : Toate țin, în fond.

Numai Hegel, în ceasul său și în felul său, mai făcuse așa ceva, iar Eliade poate fi alăturat acestuia, într-un sens — oricît de nepotrivit ar părea la început — avînd de partea sa tăria *faptelor;* pe cînd primul avea tăria *speculațiilor.*

Oricine simte, chiar neînțelegîndu-l bine pe Hegel, că există ceva deosebit în viziunea lui filosofică ! În timp ce toți ceilalți filosofi spuseseră : gînditorii de pînă acuma au greșit, eu am să arăt cum stau lucrurile — Hegel spune : dreptatea *mea* este cu dreptatea *lor* cu tot. Și nu numai gînditorii trecuți sunt scoși de Hegel din galeria „rătăcirilor" umane și reașezați în albia spiritului, ci lucrurile ele însele, fenomenale, manifestările, pînă și omul individual ori colectiv, toate sunt așezate sau reașezate în ordine. Hegel a putut spune vorba aceasta cutezătoare, pe care doar un presocratic, în splendida lui iresponsabilitate, ar fi rostit-o : „tot ce este real e rațional". Și ar fi vorba cea mai frumoasă și mai plină de generozitate rostită vreodată în cultură, dacă n-ar fi apărut acum vorba ceastalată, undeva mai cuprinzătoare : *tot ce e profan a fost, sau a putut fi sacru* (care pentru Eliade nu e echivalent cu religiosul).

Căci Hegel face, într-adevăr, dreptate tuturor gîndurilor și lucrurilor, dar o face cu dreptatea sa ; le trage înspre dreptatea sa. Este admirabil că lucrul îi reușește, mai ales în *Fenomenologia spiritului* și în *Prelegerile* sale despre științele omului (drept, religie, istorie, filosofie, artă) ; dar tot timpul îl citești crispat la gîndul că el ar putea și să deformeze lucrurile. El are în definitiv o viziune *proprie* despre Spirit (ca mijlocindu-se pe sine statornic, deci fiind în desfășurare, și ca urcînd în istorie, necesar spre libertate) și astfel poate proiecta Spiritul peste lume, cu certitudinea că acesta nu se va pierde în ea. Nimeni *nu e integrat* atît de mult și atît de bine ca el. Dar dacă Hegel a putut ieși din opoziția sa față de alți gînditori și dacă la fel, *a scos lucrurile reale din opoziția lor față de rațional,* el a rămas totuși la integrarea lor, în viziunea SA. (Este ca în științe, unde de la un moment dat, adevărurile noi integrează pe cele vechi fără a le degrada ca fiind neadevăruri). Să fie însă o asemenea integrare dreptatea făcută lucrurilor ca atare ? Sau este cumva o nobilă nedreptate ? Este un fel — perfect hegelian — de a le adeveri desmințindu-le totuși ?

Eliade face dreptate lucrurilor *așa cum sunt.* El nu integrează într-o religie nouă și mai cuprinzătoare credința tribului australian pe care îl studiază, după cum nu conferă, prin cine știe ce teorii de filosofia culturii ori sociologie, un sens mai adînc colierului de perle purtat în ignoranță de femei. El se mulțumește să restituie zeul tribal arhetipului său după cum

descifrează care este, obiectiv, simbolismul perlelor, și se bu-
cură să găsească descifrarea dinainte atestată. Ar fi putut în-
cerca o *teorie*, eventual o *sistematizare* a arhetipurilor și sim-
bolismelor. Nu s-a angajat însă în ea. Pentru că era dator,
înainte de toate, să facă dreptate *lucrurilor*. Au s-o încerce
alții sau nu ; le va reuși ori nu ; poate are sens, poate nu. Dar
nu acest lucru interesează, cînd *rechemi la viață și sens o în-
treagă lume de fapt, deliruri umane și zei.*

Așa făcînd, Eliade se îndură de toate credințele lumilor
istorice trecute (și este o dovadă cît se poate de clară, că ocu-
pîndu-se de istoria și filosofia religiilor, el a refuzat ca și Blaga
în a sa *Religie și spirit*, orice încercare de a i se impune să le
privească din punctul de vedere al unei religii anume, al unei
biserici anume), ba găsește cuvinte înțelegătoare și pentru cre-
dințele ce ne par total aberante, ale Polinezienilor de astăzi,
cu acele cargoculturi, în cadrul cărora ei își închipuiau că va-
sele albilor venind să-i colonizeze erau navele cu morții lor,
întorși cu tot felul de bunuri ca să-i fericească pe ei ! Le gă-
sește, așadar, și lor întemeirile în spirit. El se îndură de toate
practicile — de la samanii asiatici pînă la paparude — ridi-
cîndu-le la *sens și sacralitate*. Dacă zeii, cei mari ca și *dii mi-
norum gentium*, s-ar aduna să vadă ce s-a ales din credința
în ei, ar trebui să mulțumească acestui pămîntean că le-a făcut
dreptate chiar și după ce nimeni nu li s-a mai închinat ! „Sa-
crul“ lui Eliade este *regula*. Sau, mai exact, *a fost* regula în
ceea ce el numește „culturi tradiționale“, adică în toate cul-
turile mari și mici din trecut, în toate culturile folclorice și în
unele culturi asiatice de astăzi. Și într-un sens mai este re-
gula, căci *nu e vorba de religie, cu sacrul în accepția lui Eliade,
nici măcar de religiozitate întotdeauna, ci de prezența și tăria
spiritului uman ca atare.*

Nu s-a ajuns la consistența culturilor fără sacralitate în
sensul acesta larg, fiindcă *aceasta* e însăși legea spiritului. Acolo
unde e *profanitate*, ca în marea cultură europeană din vest,
este în fapt o *uitare* a sacrului și apoi o neîncetată căutare și
tentativă de regăsire a lui pe căi derivate.

Tot ce e profan a fost sau a putut fi sacru. Actele de
viață sunt așa : mîncatul ca și băutul (să ne reamintim de
Sadoveanu care este scriitorul cu cea mai extraordinară price-
pere a „sacralității“ gesturilor „obișnuite“ la poporul nostru
în civilizația lui tradițională. Faptul a fost subliniat în anali-
zele tuturor marilor săi exegeți), *Munca și sărbătoarea, locuința*
omului ca și *comportările* lui sociale devin, la fel, din clipa în
care omul a pus în ele *spiritul* său. Toate au avut sens și con-

sistă, pentru că primeau *investirea aceasta în spirit și sens
superior*, care este însăși esența sacrului.

Ceva feeric coboară, astfel, peste lume, odată cu viziunea—
deloc mistico-religioasă, ci dimpotrivă *profund umanistă* a lui
Mircea Eliade. Rațiunea lui Hegel investea perfect lumea cu
titluri depline, dar o făcea cu o anumită *solemnitate rațională*
și cu un întreg ceremonial dialectic. Sacralitatea invocată de
Eliade, în schimb, este smerită și cu atît mai activă. Podoabele
femeii și gesturile omului au dintr-o dată un sens mai adînc,
nașterea, cununia, moartea încep să țină de „marea ordine“,
agricultura fertilizează pămîntul ca sînul unei femei și mineritul
ajută Maicii Firi să dea naștere metalelor. *Nimic din ceea ce
e omenesc nu e străin sau indiferent spiritului omului.* La
nivelul *imediat* și nu doar la cel de „absolutes Wissen“, Eliade
împacă spiritul cu sine, restaurînd totodată *omul* în deplină-
tatea sa, care este conferită tocmai de exercițiul spiritului.

De obicei spiritul pur (exercitîndu-se în el însuși și pentru
el însuși) este crud, chiar rău, și, ca tot ce este rău zgîrîie pe
ceilalți și se sfîșie pe sine, cu vorba unui antic despre răutate.
Cînd devine conștient de sine, spiritul începe să pună aspră or-
dine în lumea creată de el, și atunci împarte culturile în
„majore“ și „minore“, credințele în „valabile“ și „aberante“,
actele omului în „solemne“ și triviale, oamenii, comunitățile,
epocile, în „istorice“ și „nedemne de istorie“. Dar procedînd
așa, spiritul *se dezbină* cu sine, repudiindu-se singur sau neso-
cotindu-și înfățișările sale umile. Așa făcuse, prea multă vreme,
rațiunea științelor, care căutase legile doar în planul incorup-
tibil și ignora tocmai legile din lumea coruptibilă Eliade a
reîmpăcat spiritul cu sine, redîndu-i demnitatea pretutindeni
unde se manifestă și sub oricît de estompate întruchipări.

Este, poate, una din viziunile care au restituit cel mai mult
omului și istoriei din risipa lor. Totul are acum drept la viață,
sau măcar dreptul la sens. Iar Eliade nu o spune cu o nepă-
sare a acelui „*man soll alles gelten lassen*“, al lui Goethe.
Pentru el nu e de ajuns *să lași lucrurile să fie*, ci trebuie să
le redai și justificarea lor ontologică, respectiv să vezi că
există în ele sacrul, amintirea sacrului sau chiar uitarea lui,
prin care ele singure se investesc ontologic. Totul are drept la
viață înseamnă la el : *totul are drept la ființă.* Și așa cum
Eliade însuși poate păstra în devoțiunea sa culturală deopo-
trivă pe un Goethe (care sfîrșește la simplă demonie a forțe-
lor lumii în viziunea sa) și pe un Hegel (care sfîrșește la con-
trariul demoniei oarbe, la rațiunea organizată), așa cum el în-
suși poate iubi atîtea figuri și destine din lumile orientale lao-

laltă totuşi cu aceşti doi mari reprezentanţi ai *spiritului euro-*
pean (un spirit despre care el a fost printre primii să spună
că *e provincial),* la fel arată Eliade *îndreptăţirea ontologică* a
situaţiilor, destinelor şi manifestărilor ce nu capătă, în chip
obişnuit, îndurare, în nici o altă viziune. Viaţa spiritului
cîştigă, dintr-o dată, o extraordinară plinătate. Iar fiinţa
renaşte.

Puţini oameni de cultură au avut atîta *bunătate.* Că auto-
rul acesta este citit şi judecat ca un autor între alţii ; că pot
fi cititori care să spună, despre cîte o carte a lui Eliade, îmi
place sau nu-mi place, e interesantă sau nu e interesantă ; că
el nu are parte încă de Premiul Nobel, aceasta nu dovedeşte
decît că în cenuşiul culturii şi al tipăriturilor e greu să se mai
deosebească. Ceea ce este fără echivalent în cazul lui Eliade,
nu sunt cărţile lui ca atare, ce pot apărea — cînd sunt luate
izolat — nerotunjite sau prea rudite, sau prea didactice, (iar
dacă străbaţi mai multe pot apărea reduntante în idei) de
vreme ce peste tot vei găsi, într-un sens, aceleaşi idei. Ceea ce
este extraordinar, în cazul de faţă, este *funcţia omului de cul-*
tură Mircea Eliade.

Cultura occidentală a veacului nostru este bolnavă — o
spunem toţi şi o vedem bine. Un autor care vine să-i arate for-
mele *de sănătate ;* un autor care, vorbind de eternitate, ex-
primă tot ce este mai oportun pentru veac-înţelegerea aceea
adîncă între popoare-nu poate fi tratat ca un autor obişnuit,
şi nici nu este unul.

Dar ce este ?

Să fie un istoric al religiilor cu *conştiinţă* istorică unică ?
Să fie un polihistor care vivifică toate domeniile în care
pătrunde ? Este mai mult. Nu vom spune că este ca şi un şa-
man în cultură, deşi aduce un mesaj de sănătate şi mîntuire ;
nu vom spune că are ceva dintr-un profet, deşi pe linie de
simplă proorocire, puţini cărturari ai veacului XX au antici-
pat ca el, cu patru decenii în urmă, adevăruri istorice evidente
astăzi (declinul şi provincializarea Europei, însemnătatea spi-
rituală a lumilor extra-europene ; funcţia universală a sim-
bolului şi mitului), iar dincolo de proorocire, pe linie de
profeţie adevărată puţini oameni de cultură au deschis, ca
Eliade zările către o nouă spiritualitate, probabil cea a vea-
cului XXI. Nu vom spune nici că el este o conştiinţă filosofică,
printr-al cărei act de luciditate lucrurile culturii ar putea
intra în ordine. Este mai puţin într-un sens şi nespus mai
mult într-altul, decît o asemenea „conştiinţă filosofică."

Fie îngăduit să spunem, invocînd un mit, care lui însuşi i-a părut întotdeauna adînc, semnificativ, *că are ceva dintr-un Parsifal în cultura de astăzi.* La curtea regelui bolnav, totul este în suferinţă, chiar şi natura. Cineva, un neisprăvit, Parsifal, vine şi spune *cuvîntul potrivit.* Atunci totul se însănătoşeşte, se reface se regenerează.

În cultura europeană, brăzdată şi rănită adînc de atîtea crude străfulgerări geniale, cineva vine să spună cuvîntul potrivit, sau mai degrabă *să arate care este aşezarea potrivită în faţa simţămintelor istorice ale omului.* Căci Eliade nu spune un singur cuvînt ca Parsifal, cuvîntul cheie ; el încearcă să le spună *pe toate.* Este în el o splendidă ingenuitate, ca în poemul acela al lui Walt Whitman, în care copilul iese afară în natură şi devine tot ce vede : arbore, floare sau cîmp.

Eliade ia lucru cu lucru, eres cu eres, credinţă cu credinţă, trib cu trib, aventură în spirit cu aventură — şi încearcă să *devină* dinăuntru odată cu fiecare din acestea. Într-o lume speriată de explozia demografică, de explozia informaţională, de polivalenţa spiritului activ în istorie, Eliade *inventariază şi semnifică,* liniştit, totul, din buna sa aşezare, spunînd parcă, în numele cine ştie cărei demiurgii stăpîne pe sine, „creşteţi mai departe." Nu principii simplificatoare aduce el, nici o religie nouă, cu zei uranieni. Asemenea principii şi asemenea divinităţi au devenit pentru el aidoma unor „dii otiosi," care s-au tras îndărăt, în odihna şi lumea lor.

Lumea omului, ca şi a firii, *trebuie să se regenereze dinăuntru iar să nu fie pusă în ordinea din afară.* În speţă, oamenii trebuie să-şi *reamintească* platonician de *Timpul acela* (illo tempore) în care s-au creat şi investit *lucrurile lor* spre a se regăsi, în adîncuri, *pe sine,* smulgîndu-se de sub imperiul lucrurilor. Atunci, regeneraţi, vor putea crea din nou, fără primejduirea de sine ca astăzi, ci sub bunătatea unei lumi în sînul căreia singura crimă şi stupiditate este uitarea.

Opera lui Eliade vrea să scoată cultura veacului nostru din uitare. El aduce *reminiscenţa.* E adevărat, spiritul nu se poate reface *întocmai,* după versiunile sale trecute, şi Eliade nu predică de fel întoarcerea în trecut. Dar, la fel cum ne convingem tot mai mult pe plan teoretic, că ştiinţele noastre — atît ale omului, cît şi ale naturii — nu sunt doar de cunoaştere, ci în ultimă instanţă trebuie să fie de recunoaştere, la fel, pe planul vieţii înţelegem că lipseşte destinelor, ca şi istoriei noastre, ceva care pentru Goethe reprezenta „fenomenul originar" al spiritului : pietatea, respectul.

SĂPTĂMÎNA CULTURALĂ A CAPITALEI, 1975, decembrie 5, 12 şi 19, nr. 261, 262, 263 p. 3.

Cei şapte paşi ai lui Buddha

În *Le sacré et le profane*, Eliade notează despre canibalii din Uitoto că spun : „Muncim doar pentru a putea dansa." El însuşi, după ce a muncit o viaţă, dansează în cultura timpului nostru. Nu mai ştim exact în care lume să-l situăm, dar lumea noastră românească n-a părăsit-o cu-adevărat niciodată. De sectele indiene s-a desprins în timp, în triburile vest-europene nu s-a lăsat prins, în schimb a întîrziat îndelung şi rodnic într-un trib al campus-urilor universitare americane, iar acum ar putea din plin face parte din tribul, în curs de constituire, al Independenţei Terrei, adică al acelui grup de *homines planetarii* care singuri pot da socoteală de problemele globului, începînd de la mizeria lui economică, pînă la gloria lui spirituală.

Într-un ceas de severă specializare, el are cutezanţa şi surprinzătoarea competenţă să scrie despre toate marile religii ale istoriei (fără să i se fi adus, de către vreun specialist într-una singură, întîmpinări grave, după cîte ştim), ba chiar pare să regrete că n-au apărut şi alte mari religii aşa cum Don Juan-ul lui Molière regreta că nu există alt glob, cu alte femei frumoase, pentru a le cuceri şi pe acelea. Totodată el oferă inventarul, ca Frazer cu care nu încetează să fie comparat-al aproape tuturor credinţelor tribale, ridicîndu-le prin arhetipurile regăsite în ele la nivelul religiilor. Trece cu dezinvoltură prin marile probleme ale culturii filosofice, literare, istorice europene, ba acuză Europa că a ignorat atîta vreme alte culturi. Valorifică nu numai culturile moderne şi clasice, ci în chip eminent pe cele arhaice şi tradiţionale, vorbind de preculturi, de subculturi, eventual şi de postculturi, el fiind printre puţinii savanţi care au stat serios de vorbă cu profeţii sau pseudoprofeţii hippies-ilor din anii 60, aşa cum este printre puţinii oameni de cultură care să nu regrete, să nu condamne, să nu se sperie de aventură în profanitate şi de revoluţia tehnico-ştiinţifică, anticipînd dimpotrivă, senin, apariţia unui fel de nouă religie sau lăsînd un ecou să vorbească, într-o splendidă nuvelă intitulată *Tinereţe fără tinereţe*, despre o bună şi necesară mutaţie genetică a omului, în urma cine ştie cărei tentative de sinucidere atomică a Terrei. A orchestrat şi stăpînit stridenţele veacului, făcînd din toate o armonie. Cum i-a reuşit ?

Totul începe la 11 ani. Profesorul de ştiinţe naturale pune sub ochii copilului şi al colegilor lui un microscop, cerîndu-le să deseneze ceea ce văd. Satisfacţia copilului că reuşeşte să vadă şi să redea se împlineşte cu emoţia de-a înregistra altă natură, cu alte forme şi organe. Omul matur din el va nota în *Amintiri* aceea ce nu putea fi la copil decît un gînd nedesluşit : *„Existau deci anumite legi pe care le puteai descifra — şi atunci toate lucrurile căpătau înţeles şi noimă."* Dar omul matur, cu legile sale, n-avea să stingă niciodată copilul din Eliade cu mirarea lui : ceea ce îl va fascina toată viaţa va fi cealaltă lume, a doua lume, aşadar lumea cea adevărată, în concretul ei. Cine e însetat de concret trebuie să fie infidel lumii imediate.

Întotdeauna un alt văz duce la alt contact cu realitatea, trezind acea facultate a „atenţiei" din care nu numai Goethe dar şi Orientul, cu concentrarea, fac începutul oricărei experienţe spirituale. Acum vezi lucrurile mai de aproape şi tocmai de aceea mai miraculoase ; vezi excepţionalul în imediat şi mai ales vezi in excepţie regula, realul, adevărul. Pentru Eliade, totul avea să se traducă în *„setea de concret,"* aşadar setea de fiinţă după proprii lui termeni iar dacă dintr-o asemenea sete el avea să facă, pînă la urmă o cheie pentru investigaţia şi soluţiile lui ca specialist (de pildă tentaţia spre concret este caracteristica spirituală a straturilor preariene, în Indii, ele impun practicile yoga şi divinităţile locale), ea nu este mai puţin cheia destinului şi a biografiei lui pur şi simplu. Este cheia aventurii lui.

„Nu voi ajunge niciodată un savant," exclamă el într-o lucrare de tinereţe, gîndindu-se la un mare şi singur orientalist ca Tucci *(Şantier, 1935)*, deşi începuse de pe atunci a fi el însuşi unul. Şi adaugă :*„Pentru că sunt un iremediabil aventurier."* Dar tocmai spiritul de aventură dusă pînă la capăt l-a făcut să fie un savant, purtîndu-l peste sau mai degrabă prin atîtea lumi pe care nu le părăsea pînă ce nu le stăpînea, la propriu şi la figurat în bibliografia lor ultimă — şi l-a făcut să dea o nouă accepţiune ideii de savant umanist : aceea de a încerca să fie un secretar al Spiritului, aşa cum s-a spus cîndva despre Aristotel că a fost un secretar al Naturii. În setea sa de concret, un om de cultură a descoperit concretul, urcînd pe trepte, în versiunea lui ultimă, care este spiritul, şi s-a străduit de-a lungul unei vieţi, din clipa cînd a întîlnit Spiritul, să fie secretarul lui.

Se poate atunci descrie o asemenea aventură, urmărindu-se treptele *concretului* în biografia lui Eliade. Aceasta şi este de fapt adevărata lui biografie (oricît şi-ar istorisi-o el pe cealaltă, biografia întîmplărilor reale, semnificativă doar

cînd face racordul cu biografia treptelor sale, a Scării sale și a luptei cu îngerul, ca Iacob), o biografie ce-l va trimite din țara sa de origină în Indii, spre a-l proiecta apoi în lumea largă. Treptele concretului sunt, într-un fel însăși cultura omului, cum se va vedea, pe care cîte un cuget ca Eliade o acoperă ontogenetic. Se poate citi în destinul omului acestuia, atît ce înseamnă concretul, cît și pentru ce cultură adevărată este pînă și în abstractul ei din științe, o experiență în concret. În acest sens, deși opera lui, Eliade pare singulară, destinul omului este exemplar. Excentricitatea aparentă — anume ce se întîmplă în veacul XX omului de cultură însetat de concret — devine regula concretului, spre a întîlni concretul însuși ca „hierofanie."

Prima treaptă a concretului este natura, privită de om sub un dublu văz : cu ochiul obișnuit ca și cu ochiul măritor, pe care naturalistul îl va fi pus în joc dinainte de inventarea microscopului. Dar aceasta înseamnă : botanică și zoologie, blîndele noastre științe elementare. Pentru omul tînăr de aci, ele deveneau o aventură. „În afară de zoologie nu mă mai interesa nimic," își amintește el, așa încît era pe punctul de a rămîne repetent dacă nu îl ajuta profesorul de științe naturale. Își pregătise o lădiță acoperită cu un geam, un terrarium, colecționa plante, insecte, și avea să spună mai tîrziu : „Petreceam ceasuri întregi urmărind viața domoală, mohorîtă a gîndacilor de tot felul, a brotăceilor, a șopîrlelor." Se simțea cu natura vegetală și animală, mai în largul său decît cu oamenii, de care îl îndepărta de altfel accentuata sa miopie. Dar acum ceva nou se adaugă miopiei spre a-l însingura : pasiunea care confiscă. Încerca un sentiment de persecuție, chiar, ceea ce îl însuflețea în loc să-l deprime : va da o replică societății, devenind un mare zoolog ori un mare explorator.

Iată-l întreg în începutul acesta, unde setea de concret se preface în aventură iar aceasta îl singularizează printre oameni spre a-l readuce, cu o experiență de excepție, în mijlocul lor. Aventura de cunoaștere se ramnifică de altfel. În marginea pasiunii trezite de întîlnirea cu natura, tînărul face lecturi, începe să scrie și compune, probabil cu sentimentul concretului, o lucrare de școală intitulată : *Cum am simțit că se face primăvară*, alunecînd de pe acum, cu cele două văzuri ale sale, spre fantastic, a cărui seducție însă o dublează cu interesul său științific. La 13 ani începe chiar să publice într-o revistă de popularizare, obținînd o rubrică, *Convorbiri entomologice*, în cadrul căreia folosește pe Brehm și pe Fabre citiți cu aviditate. Este natura întîlnită cu ingenuitatea copilului, dar și

cu extraordinara împletire dintre setea de concret și setea de cultură. Va fi o tulburătoare lecție a vieții lui Eliade, pentru omul european care a dus cultura pînă la înstrăinare de natură, virtutea aceasta sau mai degrabă intuiția fundamentală că angajarea în cunoaștere prin cultură nu trimite la abstract, ci la o realitate mai adîncă. O arată încă de pe acum alunecarea de la prima treaptă a concretului la cea de a doua.

Într-adevăr a *doua treaptă* a concretului, după botanică și zoologie este natura străvăzută, chimia. La prima treaptă, concretul se înfățișa cu întruchipările naturii, văzute datorită ochiului obișnuit sau celui suplimentat de microscop. Acum intră în joc natura dezarticulată și analizată, ceea ce înseamnă trecută în laborator. Suntem încă în cultura elementară a liceului (în realitate niciodată omul de cultură nu va mai avea înainte-i miracolul întreg al culturii, ca în anii liceului), dar tînărul Eliade a știut să transforme și acum obișnuitul în neobișnuit. Nemulțumit încă din prima tinerețe că a trebuit să învețe la comandă, el își amintește că studia chimia în anul cînd se preda fizica, și invers. Hoinărea mai departe prin natură, în vacanțe, cu lădița sa pentru insecte, dar în același timp se lasă cucerit de chimie și își făcea — ca mulți alți tineri, și totuși *altfel* decît ei un laborator. Era obsedat de gîndul de-a ajunge un chimist, dar firește de pe acum împletește și chimia, cum făcuse în cazul botanicii și al zoologiei, cu fantasticul și miraculosul, înregistrate prin cel de-al doilea văz.

Setea sa de concret este totală și enciclopedică. La 15 ani concepe și scrie *Memoriile unui soldat de plumb*, după ce cu un an înainte primise un premiu pentru povestirea sa literară : *Cum am descoperit piatra filosofală*. Acum, cu soldatul de plumb încearcă să refacă istoria lumii, pur și simplu, din perspectiva unui element chimic. Plumbul din soldat este făcut, în originala viziune a tînărului, să-și amintească de toate aventurile sale în cosmos și istorie. Oricît ar părea de încărcat un asemenea proiect de candidul titanism al adolescentului, viziunea de aci nu va părea excesivă celui ce cunoaște opera de mai tîrziu a lui Eliade. Ceea ce este viziune romantică la alții, capătă măsura situațiilor în concret, la el. Într-un roman ca acesta, care se vroia comico-istoric, încăpea experiența de laborator sau cunoașterea chimică a elementului plumb, laolaltă cu acțiunea, reacțiunea și însuflețirea elementului prin împletirea cu ființa umană și istoria ei. În chip firesc, de la natura botanicii și zoologiei, apoi a chimiei, tînărul trece la natura alchimiei.

Este a *treia treaptă* a concretului, natura transfigurată din viziunea alchimiei. De rîndul acesta își face ivirea natura umană, care nu va mai lipsi de acum înainte din aventura lui Eliade în concret. Poate că acesta și este menritul adînc al alchimiei, care o face astăzi să redevină actuală în cultura noastră : cununia dintre natură și om. În acest sens, alchimia nu este o prefigurare a chimiei în schimb cea din urmă, cu toată extraordinara ei reușită, poate apărea cultural o alchimie sărăcită. Eliade însuși avea să aducă, împreună cu Jung, o admirabilă reabilitare acestei discipline atît de compromise. Firește, în anii săi tineri el nu putea să se adîncească în ea, căci îi trebuia întinsa cunoaștere a alchimiilor tradiționale (babiloniană, indiană, chineză, nu numai europeană) spre a arăta semnificația spirituală a disciplinei. Dar interesul timpuriu pentru alchimie îl ducea la ceva neașteptat pe tînărul însetat de cunoașterea omului și la aplicarea setei de concret asupra naturii umane.

Din plin semnificativ era felul cum trecuse de la treapta chimiei la cea a alchimiei, anume prin căutarea *absolutului* în chimie, ca în povestea cu soldatul de plumb, și — prin romanul lui Balzac, *A la recherche de l'absolu*, pe care i-l recomandă un coleg de clasă. Balzac este în fapt cel care face, pentru tînărul Eliade, conversiunea de la natură la natură umană, societate și istorie. El îi dă acum revelația unei supranaturi, care e totuși solidară cu omul. La această a treia treaptă a concretului, natura își păstrează încă toate drepturile, omul la rîndul său își afirmă drepturile, dar atît una cît și celălalt sunt transfigurați. Cu felul său de-a trece exhaustiv prin orice experiență. Eliade nu se va mulțumi să citească *A la recherche de l'absolu ;* va străbate — cîți tineri o fac în anii liceului ? — întreg Balzac, cu cele 93 de titluri ale lui. Deschiderea largă pe care i-o dă Balzac, dar și setea de concret care nu încetează a-l stăpîni stau o clipă în cumpănă ; va rămîne el la vastitatea naturii transfigurate ? va opta pentru vastitatea omului ? O splendidă dezbatere se iscă în tînărul acesta exemplar ; el vrea să știe tot pentru că este însetat de ființă, care la rîndul ei trebuie să fie peste tot, ca în vorba indiană : *„cine spune că nu este Brahma se înșeală"*. Eliade n-a vrut să se înșele și a căutat peste tot.

De aici *a patra treaptă* a concretului, unde natura și omenescu se topesc laolaltă (așa cum alchimia n-o spune destul de limpede) pentru că îi sudează divinul. Este vorba de experiența teozofiei, una pe care Eliade o recunoaște ca fiind de toată însemnătatea în tinerețea sa, deopotrivă pentru că i-a

dat un orizont pentru căutarea proprie și pentru că i-a dat cea dintîi deschiderea pentru Orient, care avea să fie hotărîtoare pentru el. Nu se sfiește așadar să declare că a cunoscut India prin... *Les grands initiés*. Cartea aceasta de altfel a trezit atîtea conștiințe tinere la viață și pasiune pentru cultură, încît ar trebui scoasă de sub judecata aspră sub care stă. Schuré este un Jules Verne al spiritului.

În genere teozofia, ca practică „degradată", sau sub o versiune mai aleasă și mai adîncită cultural antroposofia, s-au adeverit, ca puține alte doctrine europene, trepte neașteptat de rodnice în formația tinerilor europeni și mai ales în desprinderea lor de intelectualismul gol, chiar dacă omul de cultură din Eliade și alții le văd mai tîrziu așezarea lor limitată.

În primul rînd, teozofia poartă asupra unui sens de *totalitate*, pe care un cuget tînăr nu-l poate lesne găsi în altă parte, în speță în filosofiile europene, mai greu accesibile și mai nesigure de ele însele decît teozofia : cu aceasta apar tot felul de „corespondențe", care dau totuși modelul unei consistențe posibile a universului natural și uman. Apoi, teozofia aduce o formă de „spirit", chiar dacă o face într-o versiune inacceptabilă. Omul însetat de concret și rătăcind prin natură întîlnește concretul ca spirit. Nu vei accepta, pînă la urmă, nici divinul teozofiei, nici spiritul ei ; dar amîndouă apar în pustiul pozitivist european, iar dacă primești prin teozofie și mesajul Orientului, nu o mai poți repudia ca o viziune iremediabilă, degradată. Concretul invocat de ea firește, este pînă la urmă vulgar, aproape material, înfățișat fiind sub forma unui spirit perceptibil direct ca o lume de aceeași natură, doar mai eterată, decît lumea realului imediat. Orientul, în schimb, oferă o altă experiență a concretului spiritual care, oricît ar fi revendicată de teozofie, pare să scoată spiritul din condiția de substanță eterată și material activă in cosmos.

Aici se putea cufunda, în setea lui de concret, Eliade, cu dublul său văz, al apropiatului de-o parte și al miraculosului din el, pe de alta. Experiența faptului pozitiv și a cunoașterii materiei se dublează cu suprafirescul, care e altceva decît natura și totuși n-o dezminte. Este ca Brahma, pe care totul îl dezminte (neti... neti) și care totuși nu dezminte nici un lucru. În chip obscur, cultura europeană a înregistrat întotdeauna, de la descoperirea spiritualității indiene, că lecția Orientului este una de potențare a realului iar nu de anulare a lui. Dar teozofia nu dădea acces direct la Orient, ci doar răspunsuri orientale la problemele ei. Și apoi, ce concret oferea ? Experiența concretului trebuia făcută în India. Eliade, care trecuse de la

experienţa naturii ajungînd la omul integrat în natură, mai avea o etapă de străbătut, anume istoria universală a omului.

Aşa se iveşte *a cincea treaptă* a concretului : natura umană, manifestată prin istoria universală. Sub tensiunea pe care i-o creează însetarea de-a obţine realul şi conştiinţa că realul nu e punctual, ci universal răspîndit, Eliade alunecă, într-o etapă a vieţii sale, în enciclopedism. Dar ce deosebit este şi de astă dată, faţă de enciclopedismul profesoral, sensul său de aventură care-l face o clipă să se vrea un polihistor ! Întîlnirea cu *Un uomo finito* al lui Papini, cel care vroia şi el cu pasiune să ştie totul, îl face să înveţe limba italiană, ceea ce va fi hotărîtor pentru destinul său cărturăresc, căci singură cultura italiană, printre marile culturi europene, iese din proasta suficienţă a culturilor mari şi se deschide către universal, cum se va vedea în cazul lui Eliade chiar. Va păstra pentru Papini, chiar după ce-l va cunoaşte şi-i va vedea limitele, o mişcătoare devoţiune ; dar simpla comparaţie între destinul universal al lui Eliade şi universalismul crispat, pînă la urmă retoric, al lui Papini (care a plătit, poate, faptul de-a nu avea o specialitate, cel mai grav păcat faţă de sine al omului de cultură) poate arăta ce înseamnă o treaptă în iniţierea omului de cultură.

De altfel nu doar Papini îl trecea prin această treaptă pe Eliade, ci Balzac însuşi cu *Comedia* lui *Umană*, în prelungirea cărţia tînărul (licean încă) se pasiona de Voltaire — pînă şi de un Voltaire sec şi ironic, care totuşi putea fi iertat pentru că, în lipsă de creativitate, se aventura într-un vast enciclopedism — aşa cum se pasiona de două excepţionale figuri ale culturii româneşti : Haşdeu, istoricul, filologul şi lingvistul care a voit (şi a fost însărcinat să dea singur un *Magnum Etymologicum* al limbii române dar care s-a îngropat glorios la litera B, precum şi istoricul medievist, bizantinolog, universalist şi pînă la urmă istoric unic al românilor şi românescului, N. Iorga, care nu poate fi citit decît în întregime, aşa cum Eliade însuşi îl citea şi l-ar fi citit pînă la capăt, dacă n-ar fi depăşit, prin însăşi istoria universală a omului, versiunea concretului în om.

Căci de pe acum, mai mult decît istoria propriu-zisă şi în orice caz decît sistemele, îl interesează pierderea şi regăsirea de sine a omului în religiozitate, aşadar cufundarea umanităţii istorice în oceanul credinţelor. Frazer şi Ridgeway îl atrag mai mult decît orice filosofie. cum descoperă pe Ernesto Buonaiuti, pe Macchioro, pe Tucci, iar cînd îşi va încheia prima etapă a studiilor universitare în România o va face cu o teză despre

Renaşterea italiană, în care nu vede, ca toată lumea, o revenire la umanităţile clasice cît o trimitere la Orient. Italia este şi astăzi, la propriu, ţara din care se ia avionul spre India. Iar Eliade scrie în *Amintiri „Simţeam că abia în India voi înţelege de ce m-au pasionat pe rînd plantele, insectele, substanţele, literaturile, filosofiile, religiile"*.

Era penultima, *a şasea treaptă* spre concret : experienţa spirituală a religiozităţii indiene. Pentru cel care se apleacă asupra vieţii şi operei lui Eliade, poate apărea surprinzător faptul că şederea sa de trei ani în India nu l-a fixat spiritualiceşte şi în orice caz nu l-a îngrădit într-o specialitate, ca mare indianist, cum putea rămîne toată viaţa. Dar mai era omul „iremediabilei aventuri" din el. În felul ei, călătoria în India a lui Eliade este călătoria în Italia a lui Goethe. Aşa cum acesta „s-ar fi stins" dacă nu ajungea în Italia, dar după anii de şedere acolo este echilibrat, se lipseşte de conţinutul experienţei italiene sau îl depăşeşte şi se ocupă cîtăva vreme nu cu artele, ci cu ştiinţele care şi la Goethe luau caracter de „aventură", la fel Eliade s-ar fi stins dacă nu ajungea în India. Şi totuşi, nu numai că putea pleca destul de împăcat de acolo dar, păstrînd toată înţelegerea şi poate înclinarea inimii pentru această lume a Orientului, se desprinde de ea, nu întîrzie decît cîtva timp la mesajul ei şi trece dincolo de ea, spre alte culturi şi experienţe spirituale din istorie. Dar era poate ceea ce spunea el, cum că abia în India avea să înţeleagă toate celelalte experienţe ale concretului pe care le făcuse. Iar prin India va ajunge la ultima experienţă, depăşind într-un fel limitele spiritualităţii indiene.

Nici natura, nici omul, nici divinul nu satisfac de-a dreptul căutarea tinereţii lui Mircea Eliade. Natura poate fi anulată (chiar la nivelul agriculturii, nu numai al industriei) de activitatea omului, sau trecută în relaţii şi legi abstracte, prin activitatea lui de cunoaştere. Omul, ca interferenţă a naturii cu altceva, este prea nesigur spre a fi un termen de odihnă. Divinul, oricum l-ai concepe şi resimţi, păstrează prea mult pentru el, aşa încît experienţa lui concretă nu este şi una a concretului, cum o spune poate gîndirea indiană, distanţînd sinele uman de Sine, cu majusculă.

Eliade a înţeles că natură, om sau divin manifestă, fiecare pe registrul lor, fiinţa ; că fiinţa este substanţa concretului urmărit în atîtea ipostaze ; dar că experienţa în concret a fiinţei nu se petrece în modalitatea unei singure ipostaze, ci în întrepătrunderea lor — am spune în trecerea lor din ipostază în element al lumii — care este sacrul. Dincolo chiar de religios,

sacrul, căruia i se opune profanul, dar pe care el, sacrul, îl validează, este termenul ultim al setei de concret și ființă.

Ajuns la *treapta a șaptea* a concretului, ultima, aventura lui Eliade se transformă dintr-una de căutare într-una de identificare peste tot a sacrului. Celor care cunosc perioada românească a învățatului, pînă la 33 de ani, partea a doua a creației lui — cu bogăția de opere apărute în Occident și cu răsunetul învățămîntului de la Chicago — nu le pare, într-un sens, la fel de cuceritoare ca prima parte, cînd fervoarea căutării și fascinația prezenței lui răscoleau toate cugetele unei mici comunități culturale. Dar o dată cu sacrul ancorarea s-a produs, iar vocea lui Eliade în comunitatea cea mare a culturii era cea de după întîlnire.

Treptele concretului, care s-au desfășurat atît de firesc de-a lungul tinereții lui Eliade, se încheiau așadar cu sacrul. Aceste trepte care erau întîi ale naturii (cu științele obișnuite), apoi ale omului (cu sensurile oculte, literatura și istoria universală), în fine ale divinului (cu religii, credințe dar și cu fondul folcloric al culturilor populare) fuseseră străbătute naiv la început, tot mai sigur apoi și întotdeauna cu un sens de aventură ce părea a nu se curma nicăieri, ca la Aldous Huxley, Malraux sau Ernst Jünger. Dar ancorarea se producea acolo tocmai unde conștiința obișnuită, care nu caută concretul și ființa pentru că este sigură că le deține de la început, e sortită să se surpe. În capitolul I despre certitudinea sensibilă din *Fenomenologia Spiritului* a lui Hegel, conștiința își dă seama că realul se dizolvă în fața ei, trecînd în abstract odată cu ea însăși ; căci omul nu „crede" în realitatea roadelor pe care le mănîncă, spune Hegel, iar cînd mănîncă cereale se hrănește pur și simplu cu Ceres și darurile ei, experiența aceasta fiind prima catastrofă a certitudinii sensibile. Dar cu Eliade ea devine ultima experiență a setei de concret, căci regăsirea lui Ceres în pîinea ce hrănește pe om conferă sens ontologic faptului de-a mînca și face ca simbolul în real, unul retrăit, arhetipul realizat să dea lucrurile consacrarea ființei. Sacrul consacră lumea.

Toată opera ulterioară a lui Eliade este despre sacru, despre arătarea sacrului, hierofanie, așa cum opera lui Hegel este despre spirit, despre arătarea spiritului, noofanie, s-ar putea spune de la *nous*. Poate că între cele două viziuni cultura noastră are de ales, dacă nu cumva, sub daimonia hegeliană, cineva ar încerca să înțeleagă filosofic pe Eliade ca făcînd dovada, nu în desfășurare istorică, ci în esență, spre deosebire de Hegel, că generalul nu poate fi fără individual, că setea de concret

înseamnă de ființă care este cu individual cu tot, în timp ce fără individual legile abstracte de cunoaștere se retrag în cerul lor și se prefac în *dii otiosi*, cum riscă astăzi să se întîmple cu splendida noastră cultură științifică dimpreună cu tehnica ei explozivă cu tot, care n-ar fi decît exasperarea zeilor leneși că au fost sau sunt pe punctul de-a fi înlocuiți cu zei mai tineri.

Dar să lăsăm fiecare viziune cu adevărul ei. Despre viziunea lui Eliade s-a spus, ca despre sculptura lui Brâncuși, că este *„o filosofie de dinaintea filosofiilor"*. Iar virtutea ultimă a filosofiei și curajul ei speculativ de-a afirma. Unul multiplu *sunt* în opera lui Eliade, de vreme ce acest istoric al religiilor a putut invoca universul concret, spunînd că toate miturile participă la unul singur, mitul cosmogonic (căci toate vorbesc despre ieșirea spre ființă, ele fiind astfel o „ontofanie"), sau spunînd acest lucru extraordinar, în lumina a două milenii de creștinism, că orice hierofanie este o *prefigurare a întruchipării*. Concretul nu e trupul, dar e întruparea. Viziunea lui Eliade este o filosofie de dinaintea filosofiilor, spune Georges Dumézil, ca reprezentînd un efort de-a ridica la sens teoretic cele mai umile religii și credințe ale lumii. În fiecare, s-ar putea adăuga, apare dovada că lucrurile poartă *două* nume. Eliade l-a găsit peste tot pe al doilea.

De aceea el dansează în cultura timpului. Oricare dintre noi are ceva din soarta și sorții de glorie ai lui Budha, care abia născut a făcut șapte pași și a urcat, la capătul lor, pe culmea lumii. Să fie oare treptele de mai sus cei șapte pași ai lui Eliade, în umilitatea biografiei lui, cu natura simplă, natura dezarticulată, natura transfigurată, natura potențată de divin, natura istorică a omului, natura anistorică a lumii rupte de Marele Tot, sau cu natura, omul și divinul ca hierofanie? Să fie alți șapte pași într-o supra-biografie ? Ai sentimentul, în orice caz, cînd îl cunoști întreg, că a *înțeles ;* a găsit numele lucrurilor și poate trece cu pas de dans printre ele, cu acel pas care te mută, spune el singur, într-alt spațiu decît cel profan, unul sacru. Umanitatea viitoare va dansa poate și ea, pe stațiunile ei planetare, și va căuta astfel să intre în alt spațiu, unul din vidul cosmic. Mircea Eliade a găsit spațiul sacru aici, pe un pămînt care va trece, dar unde s-au rostit cuvinte care nu vor trece.

VIAȚA ROMÂNEASCĂ, an LXXVIII (1983), mai, nr. 5, p. 52—59

MIRCEA ELIADE

CAPITOLUL I

Problematica filosofiei indiene

a) Linii de orientare

E dificil de rezumat rezultatul a trei mii de ani de travaliu filosofic, realizate în cîmpuri diverse de gîndire, adesea complet străine mentalității occidentale, arareori sistematizate, niciodată întovărășite de precizări istorice. Dar e peste putință de atacat și înțeles o problemă de filosofie indiană fără a cunoaște în prealabil obiectele, metodele și valorile ei. Se desprind din cercetarea apropiată a cărților esențiale filosofiei indiene, cîteva centre nevralgice, cîteva obsesii, cîteva instincte speculative care dovedesc dacă nu o riguroasă unitate de sisteme, cel puțin o identitate structurală a spiritelor care le-au produs. O analiză a acestor rădăcini ale spiritului indian — așa cum se găsesc elaborate în filosofie — năzuiește să împlinească aceste pagini. E inutil de adăugat că ancheta nu va fi completă, nici definitivă. Studiile de acest fel nu-și au niciodată un scop în sine. Simple linii de orientare, folosul lor variază cu pregătirea și înclinările personale, iar valoarea lor de introducere, se reduce simțitor îndată ce lectorul se deprinde să lucreze și să se orienteze singur în cîmpul filosofiei indiene.

O ultimă observație asupra caracterului acestor preliminarii. Erudiția a fost cu grijă evitată, pentru că erudiția — cu evidentele ei rădăcini în spiritul filologic — împiedică adesea înțelegerea clară și directă a faptelor. Dar s-a evitat de asemenea, concesiile care se fac din atitudinea vulgarizatoare, de nivelare, de imprimarea dificultăților. Filosofia indiană avînd accentuate trăsături metafizice și subtile criterii a conceptelor de cauză, timp, suflet etc., — nu vedem cum ar putea interesa pe cineva care nu are organice puncte de contact cu asemenea speculații. De asemenea, e bine de știut că adevărata și originala filosofie indiană nu are nimic comun cu hibridele contrafaceri ocultist-teosofice care abundă de la 1870 în Europa și America. Ele sînt produsele unor creiere intoxicate de moralism anglosaxon și de o feminină înclinare către fals mister.

b) Originile și natura filosofiei indiene

S-a spus că totul, în India, își are obîrșia în vede. Dar filosofia se naște odată cu cele dintîi nemulțumiri împotriva Vedelor. Nu dintr-un spirit anti-religios, nu din necesitatea unei atitudini științifice în cercetarea Cosmosului și a vieții sufletești — ci din nesatisfacția experienței intime și mistice prin Vede. Filosofia s-a născut și a rămas întotdeauna aceeași ; o terapeutică spirituală, o consolație. Vom vedea îndată că nu e vorba de o consolație de gen horatian, stoicism sau epicureism, ci de o tehnică excelent alimentată și maturizată prin crizele spiritului indian, de o „cale" *(marga)* viguroasă, solid fundată pe analiza durerii existenței și susținută de o perfectă dialectică a valorilor, țintind răsturnarea logică a valorilor cotidiene și înlocuirea lor prin valoarea transcendentală a liberării. Vom reveni îndată asupra acestui însemnat punct. Ceea ce voiu să spunem acum e că reacțiunea împotriva rigidității sacrificale a Vedelor nu implică o atitudine antireligioasă, ci dimpotrivă, o împrospătire a experiențelor intim spirituale, o nouă avalanșă de elan mistic sub formă violent panteistă, de contact suprasensorial cu ritmul cosmic, de prezență nevăzută a acestui ritm în adîncurile sufletului. Această primă criză a spiritului indian e și cea dintîi scadență a sistemului ritualist vedic, a cărui sevă piere sub detalii și verbozități, a cărui prețuire se anemia prin tot mai stricta socralitate, a cărui universalitate se restrîngea tot mai mult sub acțiunea regimului castelor. Prima criză dă naștere **Upanișadelor**, fragmente de meditație și extaz panteist, trădînd efortul de a identifica sentimentul imediat de prezența sufletului cu celălalt sentiment al emoției panteiste. *Upanișadele*[1] — asupra cărora nu e locul să ne oprim aici — crsitalizează trecerea de la spiritul sacrificiului cu elementele lui de magie obiectivă, la atitudinea meditativă, *implicînd sacrificiul mental*, adică rugăciunea către infabilul Brahman, arderea internă a procesului respirator fiind asimilată cu arderea jertfei pe altar. E o dovadă că religiozitatea mitologică și sacrificiile efectivă și himnurile vedice nu mai satisfac anumite spirite, însetate de contact direct cu Ființa Supremă *(Brahman)* și dornice de a pătrunde taina acestei Ființe, care se află în același timp în Cosmos și în suflet (ătman). Upanișadele prezintă caracterul breviarelor meditației în singurătate, jumătate literiri, jumătate dialectică primară, evazive, complet lipsite de sistematică și de unitate. Entuziasmul și extazul anumitor himnuri Vedice[2] se regăsesc aici amplificate de noi experiențe, susținute de un început de dialectică. De fapt în *Upanișade* se descoperă cele dintîi date ale filosofiei și cele dintîi ecuații specifice spiritului indian, care vor reveni apoi de-a lungul veacurilor ca un leit motiv. Fundamentele filosofiei upanișadice s-ar putea numi cea dintîi schiță a unei dialectice a Absolutului (Vezi *Brihadāranyaka* — Up., III, VIII, 8, 11), cuprinzînd speculații asupra sufletului individului și sufletului Lumii, asupra vieții și nemuririi. Identitatea dintre omenescul *atman* și Brahman e exprimată în *Chandogya Up.* VI, 8—16 : „Lumea întreagă consistă în : acesta e Realul, acesta e Sufletul, acesta ești tu (tat tvam asi)". Iar în *Brihadaranyaka* I, IV, 6 „Oricine cunoaște aceasta : „Eu sînt Brahman" *(aham brahma asmi)* ajunge Totul. Chiar zeii sînt neputincioși să-l oprească. Pentru că el ajunge Sufletul lor"[3].

Tot în *Upanișade* își găsește obîrșia și altă înclinare specifică gîndirii indiene : împărțirea Lumii în elemente, cuprinzînd obiectele simțurilor, organele senzoriale, intelectuale etc. În *Prasna Up*, IV, 4, se enumeră cele șaisprezece constituiente ale „persoanei" (răsuflarea, spațiu, aer, lumină, apă, pămînt, simțurile, mintea, etc.). Aceste împărțiri în care se găsesc începuturile seculației *Sāmkhya (Liuga-Sarira* și cele 16 constituiente din *Svetusvatara Upanishad)*, au fost prilej de controverse asupra principiului inteligenței și a naturii *(prakriti)* — și s-au

[1] După celebra monografie a lui Deussen, cea mai bună carte asupra Upanișadelor e *A constructive Survey of Upanichadic Philosophy* de R. D. Ronade, (Posna, 1926).

[2] Îndeosebi celebrul *Rig Veda* X, 121, prea popular ca să-l cităm aici. Himmul către Vishvakarman. Atotcreatorul se găsește tradus în *Muir.* Sanskrit Texts, vol. IV, 5—11. Himnul R.V. X, 1929 începe cu aceleași versuri eminesciene : „La început pe cînd Ființa nu era, nici neființă, etc.". Conținut identic se găsește în *Satapatha Brahmana* X, 5, 3, 1. În himnul R.V. X, 90 se pomenește pentru întîia oară despre Purushă, izvorît din *Viraj* (matrica versurilor). V. și *Sat.-Br.* XIII, 6, 1, 2 și *Atharva-Veda*, X, 2. Asupra lui Brahman (în gen neutru) vezi *Sat.-Br.*, XI ; 2, 2, 1 care spune : la început Brahman era Universul. El creează zeii, el îi așeză în aceste lumi". Vezi și *Taittiria Brahmana*, II, 8, 8, 9 asupra primordialului primat al lui Brahman asupra pantheonului vedic.

[3] Formula *etad vai tad* se află în *Brih.*, V, 4, și *Katha*, IV, 3—6. Asupra nemuririi care se obține de acel care știe că „moartea e propriul său suflet", V. *Brih.*, I, 2—7. Problemele și rezultatele metafizice vor fi cercetate în studiul nostru *Ce-i viu și ce e mort în Upanișade.*

subtilizat secol după secol ajungînd la elaboratele liste de „elemente" (dharmas) ale budhismului medievale". În această numărătoare a elementelor realității începută de Upanișade, maturizată prin Buddhism și Sămkhya — se recunoaște cea dintii activitate a spiritului științific, tehnic, în India.

În zorii gîndirii indiene se surprind, uimitor de puternic accentuate, tendințele de căutarea Absolutului, de aflarea lui nu prin repetarea himnurilor vedice sau performarea complicatelor sacrificii — ci printr-o intimă purificare și printr-o ascensiune estetică, sfîrșită în identificarea Eului cu Spiritul Universului, cu acel *esse* fără nume, fără predicate, *Brahman*, care nu e Dumnezeul religios, ci mai degrabă un principiu dur, transcendent, metafizic. Deși afirmarea pare paradoxală, misticismul upanișadic e un misticism fără Dumnezeu. Dumnezeu ajunge în India numai tîrziu un element de contact prin *bhakti* (devoție). În epoca upanișadică el e mai degrabă absolutul metafizic, purificat de formalismul mitologic, liberat de categorii — și găsirea lui e mai mult un travaliu metafizic decît o experiență religioasă[5]. E căutarea prin meditație și dialectică, deși această dialectică e diversă de cea europeană într-un anumit sens, dezinteresată de subiect, oarecum diletantă și abstractă. Pentru a putea înțelege just spiritul filosofiei indiene, trebuie să se evite două mari confuzii, mult repetate în Europa : 1) că filosofia indiană e asemenea filosofiei europene, adică sistematică, cu tendințe de personalizare în sisteme ; 2) că filosofia indiană e mistică. Pentru că ne aflăm în fața acestui cuvînt „misticism" — e bine de știut că el mai există în limba sanskrită[6], iar accepțiile lui helene și creștine sînt streine gîndirii indiene. Să ne înțelegem : există în India un puternic curent teist, cu rădăcinile în *Vede*, cu elaborări în anumite upanișade tîrzii, cu amplificări în epica didactică *(Harivamsa)*, cu prodigioase fructificări în operele și școlile teismului medieval (straivism, vishnuism, Kabir, Julasidas, Vallabho, Caitanya, etc.[7] Dar acest curent nu e identic cu filosofia, ci e alături de ea. E calea devoției *(bhakti marga)*, e calea liberării prin cultivarea dragostei

[4] Asupra „*dharmas*", V. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie* (Heidelberg, 1922) și Th. Stcherbatzky, *The Central conception of Buddhism and the meaning of the word dharma* (London, 1923).

[5] Teismul upanișadic e tardiv și nu-și are obîrșia în *Vede*, ci în realizarea *atman*-ului. Dumnezeu nu *deva* vedic, ci *ishvara*, Zeii *(devas)* sunt produși de *atman* (Brih. I, 4, 6).

[6] S. N. Dasgupta, *Hyndu Mysticism*, New York, 1924.

[7] V Sir K. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and minor religions systems* (Strassburg, 1913) ; Dinesh Chandra Sen, *The Vaisnava Literature of Medieval Bengal* (Univ. of Calcutta).

către o divinitate personală, întrupată pămînteşte. Dar filosofia stăpînește cealaltă cale, a cunoașterii *(jucăm marga)* și aceasta e superioară.

De aceea cînd pomenim de „căutarea Absolutului", „unirea cu Brahman etc., referindu-ne la filosofie — aceasta nu înseamnă că filosofia e o religie sau o pluralitate de secte religioase. Ea nu e o mistică — așa cum s-ar crede, privind superficial problema *Brahman* — dar nu e nici o filosofie în sens european, adică un sistem de gîndire personală, în care conceptele sînt împreunate ca să alcătuiască un organism unitar, cristalizînd o anumită concepție a lumii și a omului. Filosofia indiană — cu fireasca excepție a școlilor materialiste[8] — e o metafizică și o asceză. O metafizică întrucît cercetează principiile transcendente care nu pot fi surprinse prin alt travaliu, senzorial sau intelectual — și o asceză pentru că rezultatele speculației nu rămîn sterpe, ci angajează întreaga existență a gînditorului. Cu un cuvînt vechi și banal, s-ar putea spune că filosofia, în India, nu se reduce la citirea, înțelegerea și scrierea cărților — ci la o palingeneză efectivă, la realizarea și depășirea de sine prin cotidiene eforturi, prin practică. Așa e, dar e și ceva mai mult. Practicarea unei vieți sobre, ascetice, singuratice, nu se împlinește pentru că e higienică sau pentru că salvează gloria gînditorului, sau pentru că îi îngăduia să-și închine tot timpul exercițiilor spirituale. Gînditorul e un ascet pentru că a devalorizat complet bucuriile existenței, printr-o totală răsturnare de valori. Sentimentul durerii existenței e comun spiritualității indiene, e fundamentul speculației și e

[8] După cum sistemele filosofice nu pot fi numite mistice pentru că accepta un Brahman, tot astfel, unele din ele *(Samkhya)* nu pot fi numite materialiste pentru că neagă pe Dumnezeu.

Ateismul în India înseamnă cu totul altceva decît în Europa ; înseamnă negarea unui Dumnezeu personal și activ, *Ishvara*. Dar aceasta nu e considerată o atitudine antireligioasă, aterodoxă. Ortodoxia se judecă pe acceptarea *Vedelor* ca autoritate revelată și prin *Karma*. Drept vorbind, aceste două inițiale autorități nu sunt negate decît de materialiștii *Charvakas*, iar budiștii neagă autoritatea Vedelor fără a nega existența *Karmei*. Ei nu accepta însă un *atman*, sufletul considerat ca o substanță animică și unitară, suport fenomenelor psihice. Pentru aceasta, sunt clasate alături de materialiști. Asupra școlilor *Charvaka* și *Lokayata*, v. *Sarvadarsanasamgraha* a lui Sayana Madhava (Ch. I), în excelenta ediție a lui Vasudev Shastri Abyankar (Poona, 1924). Traducerea lui Cavell și Gaugh (London, ed. IV, 1904), e incertă în anumite capitole, obscură în altele (buddhism). Textele sanscrite sunt adunate și publicate de Dakshinaranyan Shastri în *Charvaka-Shashti* (Calcutta, 1928) ; V. Max Müller, *Six Systems* (1899) p. 98 și urm. : L. de la Vallée Poussin. *Materialism* (Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. VIII, p. 483) ; G. Tucci, *Linea di una storia del materialismo indiano* (Roma, 1924) passim.

mediul său pragmatic[9]. Filosofia implică o serie de exerciții spirituale corosive ce sapă, denucleiază, fărâmițează acele cîteva instincte și superstiții care fac viața frumoasă sau suportabilă. În orice *darsana*, dar cu deosebire în buddhism, se găsesc tratate speciale, ascetic mistice, cu ajutorul cărora neofitul izbutește să aibă o viziune pură a lumii și a existenței[10]. E interesant de știut că în locul „sistemelor" de filosofie, India cunoaște *darsanas*, de la rădăcina *drs*, care înseamnă *a vedea*. Scopul filosofiei nu e „a ști", ci „a vedea" — pentru a merge pe calea dreaptă. E o înnoire a simțurilor în sensul că experiențele lor nu se mai împlinesc obscur și superstițios, ca într-un om comun, că supravegheate de conștiința gînditorului. Oricare ar fi *darsana* acceptată de ucenic, el e, înainte de toate, un ascet stăpîn pe experiența senzorială. De aceea în India e atît de puțin acceptată filosofia europeană, de către adevărații gînditori urmași ai tradiției filosofice indiene. Mai întîi, ea pare săracă în exerciții spirituale, în sfaturi de contemplație, de meditație, prin care ucenicul izbutește să vadă just și să prețuiască lucid valurile inconsistente ale existenței. În al doilea rînd, e izbitoare pentru un indian completa discontinuitate între ideile afirmate de un filosof european în cărți și de tonalitatea personală a vieții.

E instructiv să amintesc o anecdotă care luminează excelent atitudinea mentală a studentului filosofiei tradiționale în India. După o conferință ținută de un profesor englez asupra mișcării filosofice contemporane în Anglia, unde conferențiarul stăruise asupra idealismului lui Mc Taggert, un student se apropie și întrebă :

— Oare prof. Mc Taggart duce viața conformă cu teoriile sale a iluziei universale ?

— ?...

— E celibatar ?

— Nu, prof. Mc Taggart e căsătorit.

— Trăiește retras ?

— Nu.

— E vegetarian, dezolat, sobru, tăcut ?

— Nu.

— Atunci de ce ne-ați vorbit despre el ? Ce să învățăm de la el ? Domnul acesta nu e un filosof !

Anecdota e specifică. Ea dovedește nu atît ascetismul filosofiei indiene, cît acel frumos caracteristic discuțiilor filosofice, unde convorbitorii încearcă să ridiculizeze adversarul prin propriile lui contradicții. India poate înțelege un realist, și poate înțelege un idealist sau nihilist. Dar nu-i ascultă și nu-i respectă decît cînd existența lor e în perfectă conformitate cu spusele sau sensul lor.

9 V. *Umanismul indian*, în „Gîndirea", no. 1—2, 1930.

10 *Dhammapada*, passim. *Majjimanikaya*, I, 119 ; *Abhidharmakoça* II, p. 325 (Trad. Poussin, Paris, 1925).

c) Aspecte istorice

Oricine a încercat să cunoască evoluția unui sistem filosofic indian, s-a lovit de o desperantă și vastă absență a datelor cronologice. Foarte puține — și numai dintre cele tardive — lucrări sînt datate. În ceea ce privește textele originale, completa incertitudine stăpînește ceea ce se poate afla, prin inscripții, prin datele traducerilor tibetane și chineze — nu poate suplini originala și iritanta lacună. Corespondențele aflate prin traduceri sau polemicile contemporane slujesc îndeosebi la datarea literaturii buddhiste. Dar un imens număr de tratate continuă să rămînă aproximativ datate. Această „plagă a indianismului" cum numea A. Barth absența chronografici, se surprinde în toate consecințele răsfoind o operă de ansamblu ca *Introducerea în Istoria Științelor* a lui George Sarton, unde contribuțiile indiene sînt atît de rar pomenite, tocmai pentru incertitudinea datelor.

A fost un timp cînd vîrsta operelor filosofice era exagerată, poate din acea superstiție a orientalismului veacului trecut de a găsit în India leagănul tuturor ideilor. Cercetări mai noi[11] au dovedit că, în afara cîtorva excepții, literatura filosofică indiană pot upanișadică e, în același timp și post buddhistă. Evident, literatura Jaina e contemporană celei buddhiste, iar primele elaborări ale *Sutrelor* celor șase sisteme ortodoxe pot fi situate între secolele V în. de Chr. și sec. II d.Chr. În general, comentariile cele mai largi și mai desăvîrșite — *Shankara, Vāchaspati Miśra, Udyotakara, Vijñana Bhikshu* sînt făcute după secolul al VI-lea d.Chr. și se datoresc acelei reînfloriri a spiritului filosofiei indiene, sub influența polemicilor budiste.

Absența spiritului econografic e o caracteristică, a geniului indian, e una din manifestările disprețului pentru categorii, pentru istorie, pentru orientarea în spațiu. După cum am arătat

11 Printre cei care au contribuit efectiv la datarea literaturii filosofice trebuiesc reținuți Iacobi, Oldenberg, S. Lévy, L. de la Vallé Poussin, A. B. Keith și Vidyabushan.

aiurea[12] sentimentul timpului e odios gîndirii indiene tocmai pentru că e curgător și dureros, e caracterul fundamental al experienței vieții mentale, viață de care discipolul încearcă să se elibereze prin orice mijloc.

Nu e numai atît. Sărăcia datelor se explică și prin caracterul specific al literaturii filosofice indiene, care e o literatură de comentarii a sutrelor originale, de apărare și elaborare, a unui prim mănunchi de idei, iar nu degajare a unei noi filosofii, a unui sistem personal de gîndire. *Sutrele* originale sînt ininteligibile. Ele se studiază cu un *guru*, cu un maestru priceput, care a ascultat învățătura de la alt înțelept, în tinerețe. Sutrele n-au fost scrise pentru a fi citite, ci pentru a fi memorate. Ca orice ramură a literaturii indiene și cea filosofică a debutat și a continuat multă vreme a fi o literatură mnemonică. Sutrele slujesc drept puncte de sprijin și text minim, autorizat, al învățăturilor. Învățătura nu se află prin ele, ci de la *guru*, pe care discipolul îl slujește ca un argat în acele colegii antice, *tolas*.

Filosofia e o continuă discuție urmată de ceasuri de singuratică meditație. Fiecare *sutra* e un prilej de largi elaborări sau de controversă. De pildă, sutra 28 din II, 2 *Vedantasutras* a lui *Badarayana*, se mulțumește a spune: *nābhāva upalabdheh*, care literal înseamnă „nu non-existența, pentru că e perceput"; ceva hermetic, complet ininteligibil, fără dezvoltări în paranteze. Într-adevăr, înțelesul sutrei e „non-existența obiectului extern nu poate fi afirmată, pentru că obiectul e actual perceput". Astfel expusă, se recunoaște lesne că sutra e o obiecție împotriva idealismului budist, care nega existența unei lumi reale și continue, susținînd că percepția e o serie de momente fără legătură între ele, și așadar obiectele corespunzătoare percepțiilor nu au o realitate afectivă, ci o existență momentană. La aceasta Vedantinii ridicau un număr de argumente, dar ele nu sunt expuse în *Vedantasutras*, ci numai amintite prin expresia *na-abhāva* („nu non-existență"). Ca să se înțeleagă metoda filosofică indiană, e interesant de cunoscut începutul comentariului lui *Shankara* la această sutră[13]. Nimeni nu poate spune că obiectele percepute nu există, ci numai că „ele apar *ca și cum* ar fi în afară de cel care le percepe". Dar aceasta, spune Shankara, e numai o „expresie verbală". Dacă adversarul răspunde că „tocmai pentru că obiectul extern nu poate exista trebuie să concludem că el apare *ca și cum* ar fi extern" — Shankara observă că aceasta nu e o concluzie corectă, deoarece existența sau non-existența unui obiect se induce prin probe (percepția directă, inferența, etc.), iar nu prin simple aserțiuni. De asemenea „cunoașterea perceptivă avînd aceeași formă ca obiectul nu e rațiune ca obiectul să fie suprimat (spunîndu-se că e o simplă serie de momente); dacă obiectul n-ar exista deloc, n-am putea explica faptul că cunoașterea (percepția și memoria) are aceeași formă ca obiectul".

Shankara continuă argumentele în aceeași linie, strîngînd tot mai de aproape adversarul budist cu adevărul că senzațiile perceptive corespund obiectelor externe, și căutînd să dovedească absurditatea poziției budiste, de idealism absolut. Ceea ce se poate înțelege de aici e dezvoltarea și siguranța pe care o capătă o idee primară prin maturizarea luptelor filosofice. Majoritatea comentariilor fiind polemice, sunt anevoie de urmărit pentru cel care nu a orientat în toate sistemele filosofice la fiecare pas întîlnind insinuări și referințe complet ininteligibile pentru neofit.

Cu timpul, atît sutrele, cît și cele dintîi comentarii se dovedeau insuficiente în polemici. Adversarii avansau alte obiecții, neprevăzute nici de primul fondator (sau editor al sistemului, deja existînd inform) nici de primii comentatori, cari scriseseră, răspunzînd obiecțiilor contemporane și clarificînd punctele obscure. Astfel că noi gînditori, în fiecare secol își iau sarcina de a scrie noi comentarii și subcomentarii, reîmprospătînd dialectica, răspunzînd ultimelor probleme, atacînd erezii noi, găsind alte probe pentru susținerea adevărurilor inițiale. De pildă literatura școlii *Nyāya* — care e mai mult o logică și o teorie a conștiinței — e alcătuită în bună parte din comentarii și subcomentarii. *Nyāya Sutras*, atribuite lui Gautama, sunt comentate în sec. IV. d. Chr. de Vātsyāyana, care e atacat la rîndul lui de marele logician budist Dignaga în *Pramānasamuccaya (Tratat sumar asupra izvoarelor cunoștinții)*. Ca să răspundă obiecțiilor lui Dignaga, Udyotakara (635 d. Chr) scrise

[12] *Umanismul indian*, publicat în „Gîndirea". Problema timpului în filosofia indiană și, mai ales, obsesia sentimentului timpului a fost după cîte știm, foarte puțin și superficial studiată de cercetătorii europeni. Ea constituie una din dimensiunile spiritualității asiatice și indiene în special. O privire de ansamblu sumară, se găsește în Th. Stcherbatsky, *La Théorie de la connaisance et la logique chez les Bouddhistes tardifs* (Paris, 1926).

[13] Ed. S. K. Belvelker (Poona, 1923), p. 31—32, sanskrit text (partea a II-a). Pentru critica doctrinei comentariilor din punctul de vedere Samkhya, v. *Samkhya Sutras*, I, 35—45, comentate de Aniruddha și Vijnana Bhiksu (Allahabad, 1912).

Vārttika la *Vātsyayānabhashāshya*. Cu timpul, cartea aceasta își pierdu vigoarea[14] și, ca să reîmprospăteze dialectica și să refacă autoritatea școlii, *Vāchaspati Miśra* (840 d. Chr.) scrise un comentariu (răspunzînd în special budiștilor) numit *Nyaya-vārttikatātparyatika*, comentat de Udayana (984 d.Chr.) în *Tātparyatikaparisuddhi*. Acesta fu comentat de Varddhamāna (1225 d. Chr.) în al său *Nyayanibandhaprakasa*, care la rîndul său fu comentat de Padmanābha Mishra în ***Varddhamānanda***. În sfîrșit, în secolul al XV-lea, această lucrare avu un nou sub-comentariu de Shankara Mishra numit *Nyaya — tātparyamandana*. Se înțelege din acest tablou caracterul filosofiei indiene și dificultatea de a urmări un text înaintat.

Firește, în asemenea împrejurări, nu poate fi vorba de ideile *Samkhya* sau *Vedanta*, pentru că asemenea idei, concentrate și nedezvoltate la început, s-au amplificat, s-au maturizat, s-au subtilizat în vocabular tehnic și în precizarea nuanțelor generație după generație. Purtată de comentatori de geniu, originala învățătură a sutrelor s-a lărgit și s-a stabilit pe teren solid, dar în același timp s-a multiplicat. Nu există o *Vedanta* unică, ci una a lui Shankara, alta a lui Ramanuja, a lui Madhva, a lui Vallabho — după cum există o Samkhya a lui Vachaspati Misra și alta a lui Vijnana Bhikshu. Să nu fim însă rău înțeleși ; fundamentele rămîn aceleași, dar elaborarea și argumentația se schimbă după cerere, după timpuri. Ori, filosofia fiind tocmai acea activitate care interpretează datele experienței și cristalizează în concepte o personală *Weltanschauung* — e lesne de înțeles că în Vedante, în Budhism sau în *Samkhya* se disting multe filosofii, multiple fiind experiențele și posibilitățile dialectice ale comentatorilor. De fapt, acești comentatori, adesea puternice și originale personalități filosofice, au preferat să apere un sistem vechi în loc să fabrice unul nou, purtînd numele lor. În India, discipolul se pierde la picioarele învățătorului. Există o vie, o continuă tradiție, în sensul că înțelepciunea se transmite verbal, de la maestru la ucenic, iar ucenicii nu sunt bîntuiți de gîndul independenței, ci de al înțelepciunii.

În asemenea condiții, valoarea istorică a unui tratat e foarte relativă, mai ales în cele dintîi timpuri. Nu se știe prea bine

[14] S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I (Cambridge, 1922, p. 63, 305, 309. Profit de acest prilej ca să recomand cartea profesorului Dasgupta, cea mai tehnică și mai completă istorie a filosofiei indiene. Lucrarea va cuprinde 5 volume.

ceea ce aparține sutrelor prime, ceea ce aparține comentatorilor și maeștrilor lor *(guru)*. O idee fermentează într-un mediu favorabil de discuții filosofice, crește, se amplifică, fructifică în toate implicațiile. Trecutul ei e obscur. Astfel că valoarea rămîne pur filosofică. E greu de aflat antecedentele în școlile adverse sau în propriul sistem.

S-a pus chiar întrebarea dacă e posibilă o istorie a filosofiei indiene. Cert că e posibilă, dar cu alte metode, urmărind adică dezvoltarea ideilor, nu căutînd datele cari lipsesc complet la început, și sunt sărace pînă în timpurile moderne. De altfel, istoria filosofiei nu urmărește numaidecît expunerea cronologică a rezultatelor activității filosofice într-un continent sau o epocă — ci studiul analitic al ideilor produse, cercetarea genetică a motivelor speculației, înțelegerea metodelor cari au fost aplicate, într-un anumit sens surprinderea resorturilor spirituale care definesc o conștiință filosofică și caracterizează o operă. În această linie sunt scrise cîteva — din cele mai bune cărți asupra filosofiei indiene, ca tratatul profesorului Dasgupta *The Positive Sciences of the Anceint Hindus* de Brajendranath Seal și *The Ethics of the Hindus* de S. K. Maitra, lucrată sub directa supraveghere a d-rului Seal. Urmărind, de pildă, dezvoltarea spiritului științific în teoriile mecanice din *Sāmkhya*, în școlile medicale (*chārāka*, etc.) în *Jaina* și *Nyaya*, sau motivele etice, așa cum au fost acceptate și elaborate de felurite sisteme — se înțeleg obiectivele gîndirii și se pot aprecia capacitățile antrenate în speculație. Se întîlnesc, astfel, teoreme fizice, îndeosebi asupra constituției materiei și cinetice, a căror aplicare în cosmologie și „filosofia naturală“ a diverselor școli, prezintă interes pentru oricine prețuiește cunoașterea eforturilor spiritului uman de înțelegere a realității.

Se întîlnesc, de asemenea, imperative etice sau adînci rădăcini în instituțiile domestice și politice, dar cu magnifice fructificări de filosofie morală, cu perspicace analize a conceptului de datorie către castă și datoria către umanitate, cu robuste critici a libertății individuale, cu largi și juste diviziuni a stadiilor vieții, în așa fel încît fiecare vîrstă, fiecare castă, fiecare aptitudine să-și găsească funcție și folos în societate. Firește că se pot obține tablouri istorice, mai mult sau mai puțin precise, mai mult sau mai puțin complete, a rezultatelor etice și sociale — dar nu ating interesul cercetărilor genetice și înțelegătoare a apariției și succesului acestor rezultate.

d) Aspecte filosofice

Pentru cel obișnuit cu lectura cărților filosofice occidentale, studiul unui tratat indian prezintă, la început, dacă nu veritabile dificultăți, cel puțin o iritantă oboseală în urmărirea argumentației și în surprinderea justă a noțiunilor.

Lectura unei cărți filosofice indiene poate fi, în acest caz, un nou exercițiu spiritual pentru o minte europeană. S-a spus că gîndirea indiană funcționează cu intermitență, că vocabularul e neprecis, că schemele logice nu corespund întotdeauna celor europene. Obiecțiile sunt în parte juste, dar trebuiesc înțelese. Aparența de „gîndire intermitentă" se explică îndată dacă se amintește că India nu cunoaște putința de concentrare maximalizată și susținută prin scris, că adevărata filosofie nu se învață din cărți, ci prin discutii cu *guru* sau meditație, în singurătate; că literatura e un produs al tradiției mnemonice, iar nu o creație a spiritului grafic. O bună parte a literaturii filosofice occidentale mărturisește această mentalitate grafică, o specială capacitate de a exprima și maximaliza gîndul prin scris. E o perfecțiune funcțională pe care puțini au atins-o în Orient. Însuși scrisul e aici lent, precis, economic — evitîndu-se digresiunile (cu excepția literaturii ortodoxe). Cele mai perfecte și voluminoase comentarii necesită lămuriri, par extrem de concentrate, pe alocuri hermetice, în ochii occidentalilor. E lesne de înțeles ideea unui text, dar e dificil de cunoscut motivația care o susține, noțiunile cari o condiționează. Ori, tocmai aceste dedesubturi, aceste date ale conștiinței interesează filosofia.

În ceea ce privește vocabularul, el e de o perfectă claritate și o unică bogăție în nuanțe. Subtilitatea noțiunilor tehnice — exagerată în *Navanyaya*; noua școală de logică — și inimitabila structură științifică a limbii sanscrite favorizează cele mai fine disociații și îngăduie analizele cele mai ascuțite. Precizia lucrată a vocabularului filosofic asigură un teren solid în înțelegerea textelor, dar cunoașterea conținutului fiecărui termen tehnic e dificilă mentalității occidentale și necesită un *guru*. Există numai un dicționar filosofic complet și recent, *Nyayakósa*, dar explicațiile sunt restrînse și fiind scris în sanscrită exclude explicațiile necesare unui vocabular european. *Nyayakósa* e un excelent instrument de lucru, unde se găsesc reunite pentru fiecare termen filosofic mari cantități de referințe, dar o propriu-zisă tîlcuire a termenilor pentru mintea europeană, nu se află.

Voim să spunem că terminologia sanscrită a filosofiei indiene e vastă, clară și slujește exprimarea celor mai nuanțate

precizări, dar că toate aceste bogății de conținut trebuiesc cunoscute în prealabil și că, adesea, explicarea unui termen nu se găsește în text, ci trebuie aflată de la un *guru*. Astfel, pentru a da o pildă ușoară, constituția și evoluția materiei a fost o problemă mult gîndită și desbătută în vechea Indie mai ales de școala *Sāmkhya*. În geneza și desfășurarea materiei *(tānmātrika srishti), Sāmkhya a deosebit trei momente — bhûtādi, tānmatrā, atomii* — și toate trei, deși se referă la aceeași materie primordială, au caractere precise, cari în nici un chip nu pot fi confundate între ele. Cel dintîi stadiu, *bhûtādi* e originala masă de unități infinitesimale, inerție, e absolut homogen și absolut inert, lipsit de orice caracter fizic și chimic *(rupādibhirasamyutam)* afară de quantum sau massă *(paricchinnatva, parimāna)*.

Al doilea stadiu, *tanmātra* — unități potențiale infraatomice încărcate cu diverse specii de energie — reprezintă materia potențială. *Tanmātra* posedă ceva mai mult decît quantumul de massă și energie; posedă caractere fizice, unele din ele *penetrabilitate (apakāshadāna)*, altele puteri de presiune, altele căldură radiantă, altele dimpotrivă capacități de vîscoasă și cohesivă atracție. În intimă relație cu aceste caractere fizice, *tanmātra* posedă de asemenea potențialele energiilor reprezentate de sunet, pipăit, culoare, gust și miros; dar fiind materie subtilă, sunt lipsite de forma specifică *(vishesha)*, pe care aceste „potențiale" o asigură în particulele de materie grosolană, ca atomii și agregatele lor. *Tanmātras*, așadar, sunt particule infraatomice încărcate cu energii potențiale specifice. În sfîrșit, al treilea stadiu, cuprinde cele cinci clase de atomi, cele mai minime diviziuni de care e capabilă materia grosolană fiind ele însele complexe sisteme *tanmatrice (sthulabhutaparamanu)*[15].

Am ales acest exemplu pentru a învedera precizările ce le implică uzitarea expresiilor tehnice indiene. Problema constituției și genezei materiei e, însă, mult mai elaborată — îndeosebi sub aspectul mecanic, care domină pe cel cosmic — după cum se va putea vedea în studiul nostru *Introducere în Filosofia Sāmkhya*. A traduce *tanmātras* sau *bhutādi* prin „atomi" ar fi complet eronat, și totuși faptul se întîlnește în multe cărți europene. Disociația potențialelor energetice de cele mai fine unități materiale e cu multă atenție urmărită în gîndirea indiană, după cum se disociază complexele vieții psihice de *suflet*, element transcendînd materia, chiar sub formele ei cele mai → continuare pe rândul 5 din pag. urm.

[15] Paragraful e alcătuit din adaptarea cîtorva pagini ale studiului d-rului Seal *The mechanical physical and chemical theories of the Ancient Hindus*, în *The Positive Science of the Ancient Hindus* (London, 1915), p. 24 și următ.

cum sunt concepute de *Samkhya-Yoga*, *Bhuddi*, *manas*, *ahamkāra* etc. au fiecare o perfectă sferă noţională şi confundarea lor aduce neînţelegerea fundamentalei viziuni spirituale indiene[16]. Concepţia vieţii psihologice e specifică, pentru că generasubtile. Multă atenţie necesită, de asemenea, justa înţelegere a principiilor inteligenţei şi a vieţii psihologice în general, aşatitatea sistemelor indiene socotesc viaţa mentală simple schimburi energetice, aşadar materiale, şi deosebesc cu grijă experienţa mentală (fenomenică, fiziologică, materială) de suflet, principiu unic şi calm, fără directă legătură cu materia, fără categorii, transcendent şi nemuritor[17].

Aceeaşi preciziune tehnică se întîlneşte în terminologia etică. Maim împarte datoriile în *sādhāranadharmas* — datorii generale — şi *vārnāshramadharmas*. *Praśastapāda* are altă clasificaţie : *sāmānyadharmas* (datorii generale şi *visheshadharmas* (specifice, particulare). Datoriile generale sunt comune tuturor *ashramas* sau studii de viaţă, şi tuturor *varnas*, sau clase sociale ; *vishesha* se referă fie la o specifică *ashrama* (stadiul de student în *tola*, cel de şef al familiei, de meditaţie în pustnicie, de cerşetor) sau la o specifică *varna* (căstele, etc.). Fireşte, în ambele clasificări urmează un catalog precis şi complet al tuturor datoriilor. După *Prāsastapāda*, datoriile generale sunt : efortul moral *(dharma shraddhā)*, căutarea spiritului *(dharma manahprasādhah)*, oprirea de a face rău vieţuitoarelor *(ashimsā)*, încercarea de a face bine creaturilor *(bhutahitatva)*, grăirea adevărului *(satyavachana)*, a nu fura *(asteya)*, înfrînare sexuală *(brahma charyya)*, sinceritate şi puritate *(anupadhā)*, renunţare la sau înfrînarea mîniei *(krodha varyana)*, abluţiuni, curăţenie personală *(abhisechana, snāna)* etc.[18].

Enumerarea datoriilor fiecărei *ashrama* şi *varna* ne-ar duce prea departe. Ceea ce se poate înţelege din această pildă e grija şi precizia cu care au fost cercetate motivele morale, rădăcinile binelui şi răului social sau individual, fiecare activitate şi fiecare poziţie socială. Fiecărei virtuţi sau datorii etice îi corespunde în termen special şi confundarea conţinutului unei cu altul vecin iscă neînţelegeri supărătoare.

Nu e locul aici să dăm pilde de texte sanscrite arătînd perfecta claritate a înlănţuirii ideilor. Amintim însă, că acest caracter ştiinţific al limbii sanscrite exclude vagul, incertitudinea, insuficienţa semnificaţiei. Mai mult decît în oricare altă limbă clasică, descifrarea unui text sanscrit e un admirabil exerciţiu gramatical şi logic.

[16] V. *Vyasabhashya la Patanjali Yogasutras* şi *Tattvavaisaradi* de Vachaspati Misra (ediţiile de la Benares). Pentru literatura modernă, *op. cit.* Seal şi S. N. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion* (London, 1924).

[17] V. *Umanismul indian*, în „Gîndirea".

[18] V. S. K. Maitra, *The Ethics of the Hindus* (Calcutta, 1925, p. 10).

e) Karma

Într-un anumit sens, se poate vorbi de unitatea sistemelor filosofice indiene ; sub aspectul lor terapeutic, al scopului suprem, pe care fiecare şcoală se atinge pe cale proprie, dar care se dovedeşte pretutindeni acelaşi. Scopul filosofiei e liberarea de viaţă, mînarea şi distrugerea experienţei, anihilarea definitivă nu prin sinucidere sau droguri, ci printr-un mijloc gnoseologic sau practic, putînd să anuleze capacitatea germinativă a acţiunilor *(karma)*. Numai o analiză superficială poate surprinde viziune pesimistă în eforţurile filosofiei indiene. Pentru că, pentru spiritul indian, existenţa, adică experienţa, durata înseamnă durere, şi cele mai abundente plăceri sau cele mai suprafireşti emoţii nu modifică acest sentiment dureros al existenţei. Renunţarea la valorile lumeşti nu constituie, aşadar o viziune pesimistă — ci activarea în linie de gîndire iniţială, o consecinţă a datelor problemei. Atît timp cît există o soluţie, atît timp cît conştiinţa păstrează nădejdea completei emancipări de iluzoria construcţie a vieţii mentale — fluviu dureros şi necontenit de senzaţii sentimente şi acte, izvorîte din jocul energiilor fiziologice, conduse de legea de fier a *Karmei* — atît timp cît conştiinţa durerii şi a mijloacelor de desrobire stăruie în om, nu poate fi vorba de pesimism. E numai o viziune somoră a existenţei, luminată de nădejdea depăşirii ei într-o existenţă pur spirituală sau în *nirvana*.

Repetăm, renunţarea la desfătarea existenţei pămînteşti nu trebuie considerată act izvorît din desperare sau dezolare, ci o logică consecinţă a suprimării valorilor acestei existenţe. Cînd un obiect, privit de aproape, îşi pierde valoarea iluzorie, ajunge plicticos şi obstacol în căptarea altui obiect, de valoare supremă şi permanentă — înlăturarea lui nu dovedeşte pesimism, ci consecvenţă cu premizele. Cu excepţia materialiştilor *Chārvāka*, toate sistemele filosofice indiene acceptă aceste premize : 1) durerea existenţei fenomenal-mentale ; 2) perpetuarea ei prin legea cauzalităţii actelor *(karma)* — şi, firesc, urmăresc aceeaşi concluzie practică : suprimarea principiului iniţial al *karmei*, prin suprimarea *dorinţei* actelor. Efortul violent către libe-

rare *(mukti)*, atît de specific spiritualității indiene, își are obîrșia și rațiunea de a fi în universalitatea *karmei*. E timpul să analizăm mai de aproape acest concept.

Karma e legea care condiționează și dirijează cu o științifică precizie fructificarea actelor. Orice acțiune e o cauză, și trebuie să aibă un efect, în aceeași existență sau într-una viitoare. Se înțelege raportul strîns între activitatea karmică și reîncarnările metempsihozice. Viața e consumarea potențialelor adunate de actele existenței precedente și, în același timp însămînțarea unei alte serii de acte, cari necesită realizarea, fructificarea și anihilarea într-o nouă existență. Astfel că orice viață implică o viață precedentă și angajează o viață viitoare.

Pentru cea dintîi oară, concepția karmică apare în *Brihadaranyaka Upanishad*, dar rădăcinile ei sunt evidente în *Vede*, în teoriile sacrificiului și a *mantrei* (exacta pronunțare a formulelor sacre). Sacrificiul just îndeplinit e o forță corect și sigur îndreptată. Virtutea sacrificală e agentul care silește natura sau forțele personificate ale naturii să împlinească voința sacrificatorului. Anume forțe fiind concentrate într-o cauză, efectul lor e cert și imediat asemenea unei experiențe fizice. Efectul, însă, nu depinde numai de potențele angajate, ci și de corectitudinea ritualului menit să dezlănțuie aceste potențe, să le descarce în act. Se recunoaște aici mentalitatea magică primitivă, care supraviețuiește atît de pur în religia romană, dar care se vădește pretutindeni în originile religiilor și tehnicilor.

Acesta e germenele concepției *karma*. Să nu se facă însă greșeala de a considera substanța legei karmice simpla supraviețuire magică, primitivă, vedică. Germenele inițial s-a dezvoltat și și-a schimbat semnificația asimilînd elemente morale și degajînd, mai tîrziu, robuste construcții speculative. *Karma* maturității filosofice e un sistem care numai vag amintește superstiția (?) primară. De fapt, concepția primitivă a ritului deslănțuitor de energie magică, a fost numai vehicolul pragmatic care a făcut posibilă apariția și dezvoltarea *karmei* filosofice. Valorile fiind substanțial diverse, considerarea lor sub același unghi ar repeta confuzia de a socoti geometria și spiritul geometric simpla adițiune la primitivele, empiricele măsurători ale terenurilor Nilului sub Sasastris II.

E firesc că universalitatea acestei legi cauzale care rînduiește totala activitate cosmică și îndeosebi lanțul existențelor omenești — face superfluă prezența unui Dumnezeu activ și personal. De fapt Dumnezeu, în sensul teist și devoțional al cuvîntului, Dumnezeul experienței religioase, manifestat în creație și revelații, aflat prin contactul suprafiresc al rugăciunii

adică Dumnezeul iudeo-creștin e numai conceptualizarea unui anumit tip de experiență, inferioară

sau extazului — e necunoscut multă vreme în India și e total absent chiar în sistemele teiste, în *Nyaya*, *Yoga*; *Vedānta*, Vorbește despre Dumnezeu, dar sub aspectul lui de *Brahman*, de principiu metafizic, de conștiință pură — iar nu sub a[redacted] aspectul *Ishwara*, de Dumnezeu personal, stăpîn al Destinului, îndreptar al actelor și dăruitor al grației. Chiar *Ishwara* din *Yoga* e neputincios să promoveze emanciparea individului de experiența biomentală, e un simplu punct de meditație finală, un plan transcendent cu care se concentrează sufletul purificat al yoghismului. Se vorbește de caracterul mistic al gîndirii indiene, cînd mai just ar fi să se vorbească de caracterul ei metafizic și științific. Devoția *(bhakti)*, care constituie semnul și valoarea teismului propriu-zis, — e un produs popular cu primat tardiv, ignorat sau nepreţuit chiar de speculația vedantină, cea mai „teistă" în aparență. Asupra Dumnezeului personal nu se filosofează în India, el e irațional și Ramanuja atacă serios argumentele lui Shankara în ceea ce privește probele raționaliste ale existenței lui Dumnezeu. Astfel că, de cîte ori se vorbește de Brahman — Unul, rămînem pe terenul metafizic, iar d.p.v. [redacted] religios Brahman e creatorul, dar *karma* e legea care stăpînește creația. Mintea se poate ridica la Brahman, dar mîntuirea omului se atinge prin propriul lui efort, prin acea palingeneză lentă și dificilă, care țintește răsturnarea tuturor valorilor. Emanciparea e, astfel, un act gnoseologic, implică o justă cunoaștere a răului și o precisă distincție între elementele funcționale ale minții și suflet. *Mukti* se realizează prin cunoaștere. Aceasta e esențial: diferențele încep asupra naturii cunoașterii. Pentru *Vedanta*[19] *Vidiya* înseamnă cunoașterea Realității (Brahman) și distincția de Iluzia lumii *(māyā)*. În *Samkhya*, *Vidya* înseamnă justa discriminație între natură *(prādana, prakriti)* și suflet *(purusha)*[20]. *Vidya* înseamnă în budism cunoașterea celor patru adevăruri nobile[21]. În Yoga, în Nyaya, cunoașterea discriminativă e, de asemenea, fundamentul eliberării. Dumnezeu nu intervine în acest proces,

[19] V. *Shankara la Vedanta Sutras* II, 1, 14: „Întregul complex al lumii fenomenele e considerat drept real atît timp cît nu se ivește cunoașterea lui Brahman și Atman, după cum fantasmele unui vis sunt considerate reale pînă ce omul se deșteaptă".

[20] V. *Samkhya Sutras*, I, 86, Vijnana Bhikshu comentînd pasajul spune: „Distrugerea (robiei) care e rezultatul cunoștinței discriminative, e *nepieritoare*".

[21] V. *Majhima Nikaya*, Sutta 63 și 73.

pentru că ecuația potențelor karmice și a fructificărilor viitoare e mecanică, e eternă și imanentă[22].

Cari sunt mijloacele pentru a distruge forța Karmei? Firește, cel dintîi element necesar e cunoașterea[23], înțelegerea strategică a condițiilor umane, analiza datelor (durerea, robia iluzorie a sufletului, nondistincția între suflet și biometal, metafizica sufletului, esența lumii fenomenale, posibilitățile liberării etc.). Îndată ce se posedă justa cunoaștere (*tat tvam asi* în Vedante), cunoașterea fenomenală încetează automatic *Vidya* produce o palingeneză, substanțială și radicală schimbare, e ceea ce se poate numi indiferența pentru rezultatele actelor, non dorința fructelor unui act, suprimarea poftei de a[illegible], efectul unei acțiuni[24]. E o atitudine de calm, de non-intervenire, de indiferență completă, de non-atașare, de renunțare la valoarea efectivă a faptelor pe cari omul e silit să le performeze. Se înțelege îndată că liberarea de Karma nu e un proces mecanic, deoarece omul e obligat să activeze cît trăiește. Există, însă, altă cale, *intențională*; acea de a nu se interesa de rezultatele activității, de a nu-i pofti fructele, de a o împlini ca pe o datorie. De fapt, *mukti* e o atitudine spirituală, o palingeneză intimă, produs al unui atroce proces de detașare. Actul nu mai fructifică un act viitor, pentru că *intenția* lui e deosebită. *Bhagavad-gita* cuprinde acel cunoscut exemplu: Arjuna luptă și ucide, aceste acte nu sunt păcătoase, nu sunt germenii existențelor viitoare, nu sunt centri generatori de noi serii acționale, pentru

[22] Interesante considerații se pot releva asupra problemei răului și a mîntuirii în filozofia indiană. Răul, fără început, e iluzia sau non-discriminația, așadar un produs al grosolanei vieți bio-mentale. El dispare firesc — pentru a nu se mai întoarce — îndată ce sufletul *a văzut* calea. Mîntuirea depinde foarte puțin de Dumnezeu în sistemele filosofice, dar ajutorul lui e lăudat în epică, în *Pancharatra* și în misticismul ramast, Krishnait, tautric.

Prin comuniune spirituală, prin meditația asupra perfecțiunii lui Dumnezeu și prin ajutorul ce-l acordă această meditație, omul înțelege rostul și rădăcinile existenței și, promovează. Răul nu e *natural* și nu e etern, fiind iluzie, are acest caracter că dispare prompt în fața adevăratei cunoașteri.

Izvorul cel mai interesant asupra problemei răului e *Pancharatra*, îndeosebi superba *Ahirbhudnya Samhita*, unde se află probe de o Samkhya teistă, pe care numai cei cari frunzăresc cartea cu dicționarul o pot confunda cu Yoga. Asupra acestei probleme pregătesc o serie de studii, întemeiate în bună parte pe izvoare puțin cunoscute, care se vor publica în „Ricerche Religiose" și „Bilchnis".

[23] V. pasagiul interesant în *Samyutta Nikaya* II, 7—8, care dovedește că suprimarea ignoranței aduce distrugerea celorlalte cauze.

[24] Exemplul clasic se află în *Bhagavad-Gita*, unde se laudă disocierea de fructele acțiunilor prin *vairagya*, dar întreaga *Canti-Parva*, precum și alte cărți ale *Mahabharathei*, îndeamnă același lucru.

că eroul le săvîrșește dezinteresat, fără să le dorească, fără să-l emoționeze, pur și simplu pentru că datoria lui de războinic, condiția în care se află în această existență, îi poruncește să lupte.

Doctrina actelor și a intențiilor e complicată, mai cu seamă în Jainism și Buddhism, și nu vom încerca s-o prezentăm aici. Dar ceea ce e fundamental și universal e mîntuirea de *karma* printr-o atitudine mentală dezinteresată, rece, de renunțare la fruct. Iar distrugerea *karmei* înseamnă că viața prezentă e ultima viață — necesară consumării potențialității vieții precedente — dar incapabilă să producă noi nuclee potențiale, așadar incapabilă să angajeze o nouă viață. Actele unui om care stăpînește *vairagya* (renunțarea) se consumă în ele însele, nu se atașează de suflet, nu-i condiționează itinerariul — pentru că sufletul e acum indiferent, izolat, lipsit de valențe mondene.

Conceptul *karmei* e o categorie specială a spiritualității indiene. De el se leagă *mukti*, liberarea și concepția spiritual-transcendentă a sufletului, *atman*. Chiar însă, dacă atman e negat de budiști, *karma* și *mukti* sunt păstrate, cum se poate vedea în paragraful următor. *Atman*, în filosofia indiană, e principiul transcendent, neimplicat în experiența psihomentală, putînd să fie indus dialectic, dar nu probat prin simțuri. *Atman* e lipsit de orice experiență (în *Vedanta*, posedă *ananda*, fericirea suprafirească a cunoașterii de sine), unirea lui cu viața fenomenală e iluzorie, e izvorîtă din confuzia lui cu funcțiunile psihomentale. *Mukti* e pur și simplu înțelegerea esenței lui.

Această viziune metafizică a sufletului constituie urme din caracterele cele mai originale și fecunde ale gîndirii indiene. Considerarea fluviului conștiinței, a experienței, simplă desfășurare de forțe bio-mecanice — e proprie dealtfel și psihologiei moderne. Cu această deosebire, că în știința modernă — și în budism — sufletul e negat tocmai pentru că el e dincolo de orice experiență.

Dialectica sufletului, ca și cea vedantină a lui Brahman, dezvăluie admirabile calități speculative, intuiții sigure și raționamente riguroase cari își păstrează încă valoarea pentru o minte contemporană. Temperamentele metafizice găsesc în filosofia indiană mai mult decît o curiozitate istorică; un aliment, un exercițiu și o completă satisfacție.

Buddhismul

*Apariţia predicaţiei budice — atît de legată de mediul şi încercările precedente — e semn că viziunea vedică a bunurilor vieţii (longevitate, fii, aspiraţii materiale) e complet depăşită — schimbată într-una pesimistă, tragică, rezultat al reflecţiei şi eşuărilor speculative. Buddhismul iniţial a fost o terapeutică spirituală şi o yoga practică. Buddha a fost lovit de universala durere *(sarvam dukham)* şi de universala impermanenţă a stărilor mentale sau a lumii fizice *(sarvam anityam)*. Doctrina lui e o reţetă urgentă pentru justa viziune a existenţei, nu o metafizică *(abhidharma)*. Caracterul acesta pragmatic al mesagiului budist se recunoaşte în multe discursuri ale canonului palic, unde Buddha refuză să discute — sau să împărtăşească rezultatele — problemele ultime. Astfel, unul din textele cele mai evidente ale agnosticismului al Iluminatului se află în *Majihma Nikaya*, sutta 72, în care Buddha e întrebat de Vaccha, un ascet rătăcitor : e lumea eternă sau nu ? e finită sau infinită ? e trupul identic cu sufletul ? Există sau nu sfîntul după moarte ? La toate acestea, Goutema răspunde că el nu afirmă nici că lumea e eternă, nici că nu e, nici finită, nici infinită etc. — pentru că „Tathagata, o Vaccha, e liberat de teorii". Doctrina că lumea e eternă, de pildă, e absolut fără folos, e o „jucărie", e o „bagatelă". Ceea ce e urgent şi indispensabil, sunt cele patru „adevăruri nobile".

În alt discurs (Majjhima Nikaya, Sutta 63) se află episodul celebru al lui Māluñkyāputta, din care se cuvine a traduce cîteva rînduri[25] : ...„o, Māluñkyāputta, învaţă pentru totdeauna ceea ce am desluşit şi ceea ce nu am desluşit eu. Şi ce nu am desluşit, M. ? Nu am desluşit, M., că lumea e eternă... că nu e eternă... că e finită... că lumea e infinită... că trupul şi sufletul sunt identice ori nu... că sfinţii există după moarte ori nu, etc. Şi de ce, M. nu am lămurit eu aceasta ? Pentru că, M., aceasta nu aduce folos, aceasta nu are nimic de a face cu fundamentele religiei, nu tinde la scîrbă, la absenţa pasiunilor, la încetare, quiescenţă, însuşiri suprafireşti, înţelepciune supremă şi Nirvana. Şi ce am lămurit eu, o Māluñkyāputta ? Suferinţa, M., am lămurit eu ; originea suferinţei... încetarea suferinţei...

[25] *Majjhima Nikaya*, perlă a canonului palic, a fost tradusă în limba germană, engleză şi italiană. Refer, însă, la admirabila şi vasta antologie a lui Warren ; *Buddhism in translations* (Harvard Oriental Series N. 3 ed. VIII, 1922) în care se găsesc numeroase traduceri din altă mare carte pali, *Visuddhi-Magga*, indispensabile cunoaşterii budismului prim. Episodul lui Malunkyaputta se află la p. 117—122.

şi drumul care duce la încetarea suferinţei. Şi de ce, o M. am lămurit eu aceasta ? Pentru că aceasta, o, M., aduce folos, are de a face cu fundamentele religiei, tinde la scîrbă, la absenţa pasiunilor, la încetare, quiescenţă, însuşiri suprafireşti, înţelepciune supremă şi Nirvana".

Se înţelege că mesagiul budist, adresîndu-se tuturor claselor sociale şi afirmînd că aduce „calea" directă, simplă, umană pentru dezrobirea de iluzii şi durere — evită orice dezvoltare metafizică sau de ştiinţă mondenă. În aceeaşi sutta 63 din *Majjhima Nikaya* se află parabola omului rănit de săgeată veninoasă, strălucit exemplu al terapeuticii urgente care e budismul. Să ne închipuim acel om spunînd : „Nu vreau să mi se scoată această săgeată pînă ce nu voi şti dacă omul care m-a rănit aparţine castei războinice brahmane, agriculturale sau *sudra*". Şi iarăşi acelaşi rănit nu se lasă tămăduit pînă ce nu află numele omului şi clanul căruia aparţine, şi dimensiunile trupului, culoarea şi satul sau oraşul lui şi dacă arcul lui nu [era] *cāpa* sau *kadanda*, etc. La ce folosesc problemele ultime (eternitatea lumii, nemurirea sufletului, situaţia sfîntului post-mortem etc.) cînd viaţa e dureroasă şi durerea ei se cere tămăduită, extirpată, iar omul eliberat de *samsara* ?

Dar, în evoluţia lui milenară, budismul asimilează tot mai multe elemente gnoseologice şi metafizice, pînă ce începe, în sec V d. Chr. să elaboreze o logică şi o abhidharma proprie, accentuat idealistă, pe care o împotriveşte sistemelor metafizice şi teoriei cunoştinţei ale celorlalte *darsanas*. Nu putem spune însă, că Buddha a fost un agnostic absolut, pur şi simplu un medic sufletesc, iar doctrina lui o yoga practică[26]. Dacă el nu răspunde anumitor probleme, nu înseamnă că nu le-a cercetat ci, pur şi simplu, că nu le găseşte utile emancipării şi atingerii Nirvanei. De altfel, în predicaţia budistă iniţială, atît cît ne îngăduie s-o cunoaştem canonul palic — se descopăr germenii speculaţiei ulterioare. Cele cîteva concepte capitale ale filosofiei budiste sunt stabilite de Guatama. Cel dintîi, e negarea sufletului *(anātman)*.

Critica concepţiei unui ātman, substrat animic al fenomenelor psihice, celulă pură şi transcendentă, avînd paradoxala soarte de a purifica printr-o serie infinită de existenţe pămînteşti (samsāras) — e forma pe care o promovează Gautama, trădînd o ageră analiză psihologică şi un genial efort de a se

[26] E teza lui Louis de la Vallée Poussin în *Nirvana* (Paris, 1925) şi în alte publicaţii, precum şi a lui A. B. Keith — care socoteşte budismul o „magie". Lui Poussin îi răspunde Th. Stcherbatzky în *The Conception of Buddhist Nirvana* (Leningrad, 1927).

emancipa de prejudecata organică a spiritualității indiene. Se pare că premizele lui au fost: paradoxul eternității sufletului și ciudatul lui destin al transmigrărilor; falsa disociație între substanță și atribut; caracterul nonnecesar, gratuit, superstițios al sufletului substrat animic. Nu există un agent substanțial (ātman) în afara conglomeratului psihic. Sufletul, eul, „personalitatea" *(pudgala)* sunt înlocuite prin santana („succesiune intim înlănțuită"), compusă dintr-o serie de cinci agregate *(skandas)*. Cînd cineva pomenește de „suflet", de „eu" — înțelege unul sau mai multe din aceste „agregate cări sunt: 1) *rupa* (cele patru elemente materiale, trupul, datele simțurilor); 2) *vedana* (simțirile, sentimentele) 3) *samjra* (idei concepute); 4) *samskara* (forțe sintetice prin cari se obțin compuse de senzații — sentimente — concepte): 5) *vijñana* (conștiința)[27].

Firește, suntem nevoiți să ne oprim aici. Critica substanțialității atmanice a fost, însă, elaborată în budismul medieval, îndeosebi de Vasubhandu, care accentuează nota idealistă inițială în a sa enciclopedică *Abhidharmakosa*[28]. De fapt idealismul budist trebuie înțeles ca o viziune identică a lumii exterioare și a fluviului conștiinței *(santānas)*, anume eliminarea *substanței*, înlocuirea ei prin atribute. Un budist nu spune: floarea are formă, miros, culoare — ci: floarea *este* formă, miros, culoare. Nu există pentru obiecte *(dhatu)*, ca și pentru *santāna*, suport. Ele însile sunt agregate de forțe, fie interne sau externe. Un obiect se poate reduce la elementele lui intime și ultime, *dharmas*, cari sunt asemenea unor „calități" primare (cohesiune, repulsie, căldură, mișcare) și „calități" secundare (elementul vizual sau culoarea, elementul auditiv sau sunetul, etc.). Să se remarce, însă, că obiectul nu e un *ce* posedînd aceste calități atributive, ci e agregatul acestor atribute. Lumea exterioară, în budismul tardiv mahayanic, ajunge o universală *vacuitate* și o *serie de momente*, în sensul că nu are fundament stabil, substanțial și unic, ci e o infinitate de agregate energetice, manifestate în momente distincte, fiecare moment fiind o apariție *sui-generis*, iar nu continuarea momentului precedent. Statornicia aparentă a unui obiect se datorește legii care coordonează și conduce momentele. Relația de simultaneitate care unește atomii materiali se numește *sahabhū*; iar

[27] *Samyutta Nikaya*, III, 86: etc. Pasagiul se află rezumat în numeroase monografii europene. De remarcat comentariul lui S. N. Dasgupta, *History*, I, p. 94 și următoarele.

[28] Traducerea după versiunea tibetană a fost împlinită, cu risipă de note erudite, de către Vallée Poussin, în cinci volume (Paris 1923 și urm). Capitolul asupra inexistenței sufletului se află tradus de Stcherbatzky în *The Soul Theory of the Buddhists*, (Petrograd, 1920).

relația cauzală care produce unirea simultană a elementelor psihice se numește *samprayogahetu* (cauză de simultaneitate intimă). Reducerea existenței materiei și sufletului la elemente ultime *(dharmas)* și transformarea lor în apariții energetice interdependente, e caracterul idealismului budist, care a inspirat superbele construcții ale lui Vasubhandu, Dignaga și Dharmakrirtti.

Sub aspectul lui moral, budismul aduce o reîmprospătare a *Karmei* (pe care o păstrează, paradoxal, după ce a eliminat *ātman*), o vigoare nouă în sistemul cauzal; e ceea ce se numește „legea celor douăsprezece cauze" cari condiționează „roata existenței" *(cakrabhava)*. Legea celor douăsprezece cauze e un tablou retrospectiv care încearcă să explice existența prezentă și să stabilească motivele cari au produs-o. Textele abundă, aleg un pasagiu din *Lalitevistara*[29]: „Vai! acestui mare, vast depozit de durere care rezultă din boală, bătrînețe și moarte, nu se află mijloc de a-i pune capăt. Atunci *Bodhisttra* astfel gîndi: ce e bătrînețea și moartea? pe temeiul cărei condiții e bătrînețea și moartea? și el astfel gîndi: cînd e *naștere*, e bătrînețe și moarte, pentru că bătrînețea și moartea au temeiul în naștere". Continuînd analiza *Bodhisattra* află că *existența* e temeiul nașterii, deoarece dacă alți oameni n-ar exista, nu s-ar putea naște oameni noi. Iar existența e susținută de *upādāna* (atașare), căci dacă oamenii nu s-ar atașa de viață, aceasta ar fi de mult distrusă în univers. Iar *upādāna* e pricinuită de *trishna* (sete) și stea de *vedanā* (senzație), iar senzația e posibilă prin *sparça* (contact), iar contactul se realizează prin intermediul celor șase organe *(shadāyātana)* și cele șase organe se leagă de *nāmarūpa* (individ), iar individul e condiționat de *vijnāna* (conștiință) și conștiința pricinuită de *samskāra* (predispoziții), iar predispozițiile vieților precedente se datoresc ignoranței *(avidya)*. Astfel, printr-o riguroasă, susținută și genială analiză, Buddha descoperă că la temelia durerii și a „roatei existenței" se află *ignoranța*. Concluzia lui e justă prin distrugerea ignoranței, cele unsprezece cauze se distrug automatic.

O altă originalitate a budismului e ceea ce s-ar putea numi critica și disoluția conceptelor de cauză, timp și spațiu. Ne mulțumim s-o schițăm pe cea dintîi — fiind general acceptată de școlile budiste — deoarece concepția timpului și a spațiului implică vaste cunoștințe în logica și nomenclatura budistă. De mult, speculația indiană s-a nedumerit în fața acestei probleme.

[29] Text sanscrit, ediția Lefmann, p. 346. Folosesc G. Tucci *Il Buddhismo* (Foligno, 1926, p. 63—65). Un studiu bun e al lui Vallée Poussin, *Théorie des douzes causes* (Journal Asiatique, 1912).

Dacă un lucru *exista*, cum se poate transforma în altul ? Con-
cepţia *Sāmkhyei*, după care efectul se află potenţial în cauză
(statuie în blocul inform de marmură)[30] — nu mulţumea gîn-
ditorul budist, pentru că obiectele, neavînd o substanţă pro-
priu-zisă, fiind agregate energetice şi momentane, nu pot pro-
duce alte obiecte. Efectul — adică realitatea aşa cum ne apare
nouă — neavînd o existenţă proprie, evident că şi ceea ce se
numeşte *cauză* generatoare e o iluzie. Conceptul de cauzalitate
a fost aşadar înlocuit în budism prin *pratitisamutpāda*, ceea ce
s-ar putea traduce prin „relaţie dependentă“, *funktionelle*
Abhängigkeit. Cînd un moment apare — o stare sufletească sau
un obiect „material“ — el apare în strictă coordonare cu alte
momente. Nu e *produs*, nu e *generat* de momentele precedente
ci e în funcţie de ele, depinde de ele prin condiţiile *samprayo-*
gahetu şi sahabhu. Nu poate fi vorba de cauzalitate, ci de *asmin*
sati, idam bhavati „dacă e acesta, apare acela“[31]. E vorba de
coordonarea momentelor, nu de cauzaţie efectivă, pentru că alt
text, mahayanic spune limpede : „e coordonat, nu e real pro-
dus“[32]. Iar ultima formulă, urmînd disoluţiei conceptului de
cauzalitate, e aceasta : „o entitate nu se ridică de sine (*causa*
materialis), nu din ceva strein (causa efficiens), nu din combi-
narea amîndorura“ (trad. Stcherbatzky din *Madhyamika Ka-*
rika I, 1. Nu intrăm mai adînc în comentariile logicienilor bu-
dişti, pentru că nădăjduim a publica curînd un lung studiu
asupra acestei probleme, întemeiat pe tratatul cauzalităţii (re-
lativităţii) al lui Nāgārjuna, comentat de *Chandrakirtti*. În mult
lăudata operă a lui Stcherbatzky s-au strecurat cîteva obscu-
rităţi, de cari ne vor feri ajutorul desinteresat al maeştrilor
noştri indieni.

Rezumînd, principalele contribuţii filosofice ale budismului
sunt : 1) înlocuirea sufletului substratanimic prin fluviul stă-
rilor psihice ; 2) înlocuirea materiei prin *éclats* momentane, care
aduce după sine eliminarea categoriilor de *substanţă*, *atribut*
şi *mişcare* (substanţa e o „expresie verbală“ nu e o realitate ;
„calitatea“ nu e atributivă, ci efectivă, fără suport, aşadar nu
mai e calitate, mişcarea e imposibilă, neexistînd continuitate,
ci momente) ; 3) legea celor douăsprezece cauze ; 4) înlocuirea
conceptului de cauzalitate prin cel de relativitate, prin *prati-*

[30] *Samkyapravachanabhashya* a lui Vijnana Bhikshu la *Samkhya Sutras* I, 120 şi *Tattvakaumudi*, 64 a lui Vachaspati Misra la *Ishwara Krishna*, Kariga 14. Identitatea între cauză şi efect, *Samkhya*-S, 1, 115, cu comentariul lui Aniruddha.

[31] Formula se găseşte în canonul palic, *Majjh*, II, 32 ; are, aşadar o vechime autorizată.

[32] *Madhyamika vritti*, tr. Stcherbatzky, în *Nirvana*, p. 39.

sāmutpāda, concept la care a ajuns şi ştiinţa europeană. Nenumărate altele sunt contribuţiile speculaţiei budiste în etică, logică, teoriile cunoştinţei şi metafizice. Teoria cunoştinţei, aşa cum se află în *Dignaga* şi *Dharmakntti*, e o pildă de riguros şi excelent exprimat idealism, care a influenţat, direct sau indirect, întreaga logică indiană. Iar conceptul *Nirvanei*, împrumutat yogei, a fost amplificat, sublimat, purificat, identificîndu-se această stare a Iluminatului cu o specială condiţie umană, dincolo de cunoaştere, o experienţă mistică a Absolutului[33].

Prin germenele răspîndit de polemicile budiste a înflorit, după secolul al V d. Chr. acea admirabilă literatură filosofică indiană. Fără a pomeni de geniala reformă religioasă, de implicaţiile sociale, etice, mistice — contribuţia filosofiei budiste e fără pereche în India şi, dacă ar fi cercetată de gînditori, iar nu de orientalişti-filologi, s-ar dovedi de efectiv ajutor în experienţa filosofică a oricărui contemporan.

Am fost nevoiţi să evităm, pentru dificultăţi tehnice, alte rezultate ale speculaţiei indiene : doctrina sunetului *(sabba)* şi filosofia limbajului ; doctrina sunetului şi metafizica actului, în filosofia tantrică ; critica silogismului ; senzaţia brută şi cunoaşterea sintetică *(samtānagatam)*; teoria atomilor şi a energiei universale ; disoluţia conceptului de evoluţie, etc. etc. Iar una din marile noastre stînjeneli e faptul că nu putem recomanda prea mult cărţi asupra acestor probleme, deşi numărul publicaţiilor orientaliste europene e considerabil. Majoritatea literaturii critice e complet lipsită de înţelegere şi pregătire filosofică.

„Revista de filosofie“, 1930, ianuarie-martie, nr. 1, p. 50—72.

[33] V. Poussin şi Stcherbatzky asupra Nirvanei, ca să nu mai pomenim de literatura copioasă a soţilor Rhys Davids sau de *Buddhist Philosophy* (Oxford, 1923), a lui A. B. Keith.

CAPITOLUL II

Introducere în filosofia Samkhya

Filosofia aforismelor lui Kapila și a comentatorilor săi clasici prezintă un sistem complet maturizat, de un indiscutabil caracter dualist-realist, net opus atît idealismului monist al lui Sankara, cît și criticismului realist al școlii budiste. Probabil că obîrșia filosofiei *Samkhya* a fost aceeași speculație upanișadică, de unde au derivat atîtea curente vedantine. Momentul istoric generator se pare că a fost reacțiunea împotriva tendințelor tot mai accentuate de idealism metafizic — care, ulterior, vor domina filosofia indiană — ca și împotriva atitudinii mistice devoționale, ce începea să capete predominanța. Emancipată de riguroasa dialectică monistă, ca și de efuziunile sau ritualele meditative, gnostice, esoterice, gîndirea pe care am numi-o ortho-samkhya se îndreaptă către cunoașterea lumii exterioare, către analiza stărilor mentale și stabilirea diferențelor față de suflet. Kapila, mitic fundator al *sistemului* Samkhya, a sistematizat — firește, în acord cu propriul său temperament metafizic — acest material flotant, brut și incert, de reflecții asupra substanței cosmosului, problemei durerii existenței și esenței sufletului. Ni s-au păstrat prea puține mărturii asupra Samkhyei pre-clasice precum și asupra diferențelor sale de sistemul definitiv. Sumar, s-ar putea spune că acea Samkhya primitivă poseda un caracter teist, care e complet absent în școala clasică, asemănîndu-se în această privință cu Yoga. Ca să rezumăm dintr-un început această problemă care e adiacentă preliminariilor de față — Yoga și Samkhya constituiesc, fundamental, același sistem filosofic, cu singura deosebire că Yoga admite existența unui Dumnezeu (Ishwara) care ajută liberarea celor ce-și fixează meditația în El ; în timp ce Samkhya e strict ateistă și află cheia emancipării numai în reflecție, într-un specific proces cognoscitiv. Amîndouă sistemele, însă, afirmă realitatea Lumii și a sufletelor, concepînd un violent dualism ce implică, într-un anumit sens, pluralismul.

Evitînd orice expunere istorică — dealtfel datele sunt iremediabil obscure înainte de Ishwara Krishna[1] precum și elementele polemice (îndeosebi antivedantiste și antibudiste) sau minuțiozități tehnice, vom încerca să expunem ideile centrale și să degajăm contribuția filosofiei Samkhya în spiritualitatea indiană, întemeindu-ne numai pe bibliografia sanscrită.

Fără îndoială că acest studiu prezintă atît lacune cît și repetiri. Pentru a ataca problema Samkhyei dintr-un unghi filosofic și cu un ochi nou, spațiul de care dispunem e insuficient. De aceea, ne-am mulțumit să adîncim cîteva motive, privindu-le așa cum sunt privite de către samkhyasti — din punctul de vedere metafizic, gnoseologic și eschatologic. Gîndirea indiană, deși perfect consistentă și justificată, are o morfologie dificil de exprimat în cadre apusene. Cu atît mai mult cu cît am evitat repetarea cîtorva idei curente și superficiale, încercînd o descifrare nouă.

•

Orice filosofie spiritualistă presupune, postulează sau probează existența unui principiu transcendent, incongruent cu experiența fizică și psihică — sufletul. Prezența acestei entități *(atman, jiva, purusha)* e implicată pretutindeni în filosofia indiană, cu excepția budiștilor și a materialiștilor. Fiecare sistem însă caută să-i dovedească prin mijloace proprii existența și să-i examineze esența. Pentru Nyâya, sufletul e o entitate fără calități, absolută, inconștientă. Vedentinii, dimpotrivă, definesc *atman* ca *saccidānanda* (sat = esse ; cît = conștiință ; ananda = fericire) și socotesc sufletul realitatea unică, universală și eternă, în dramatică împletire cu mirajul vremelnic al creațiunii. (maya). Samkhya neagă sufletului orice atribut și orice relație, acordîndu-i numai *esse* și acea cunoaștere metafizică a contemplării de sine. Toate sistemele, însă, conjugă durerea existenței cu ignoranța sufletului — și caută liberarea de durere

[1] Vezi nota bibliografică de la finele acestui studiu. Ca să nu complicăm compoziția tipografică, am suprimat semnele diacritice.

în revelația adevăratei naturi a sufletului, într-o cunoaștere metafizică. În acest sens există o unitate structurală a filosofiei indiene.

Expunerea critică a oricărei *darsana* trebuie să înceapă, obligatoriu, prin aflarea valorilor metafizice implicate și justa lor situare în cadrele problematicei indiene. Numai după ce această perspectivă a fost stabilită, e cu putință cercetarea filosofiei naturale, a psihologiei și a teoriei cunoștinții.

a) Primele principii

Fundamentele filosofice ale sistemului se pot clasa astfel : 1. acceptarea realității ontologice a lumii exterioare. 2. intuiția unei semnificații teleologice a creației *(prakriti)* și experienței *(anubhāva)* 3. inducția sufletului și dialectica liberării sale de *samsara*, de o robie iluzorie.

Lumea *(prakriti)* există și e eternă, dar observația atentă descoperă o desfășurare și o depășire perpetuă a formelor *(vikāras)*, un proces evolutiv *(parinama)* care nu-și poate avea justificare și semnificația în sine. Putem gîndi și admite o *prakriti* primordială, informă, eternă ; dar lumea, așa cum o vedem e compoziție și bunul simț ne învață că orice compus e pentru folosul altuia[2]. Samkhya descoperă astfel o teleologie a creației, pentru că fără rostul de a sluji sufletul, creația ar fi absurdă. Totul în natură e compus, așadar totul trebuie să aibă un superintendent *(adhyaksha)*. Experiența mentală de asemenea, nu e decît un curent continuu de schimburi și sublimări materiale, pentru că, după cum vom arăta în cursul acestui studiu, activitatea psihic cerebrală e produsul evoluat și subtil al *prakriti*. Așadar, trebuie să existe o entitate superioară, care să transcende categoriile materiale *(gunas)* și să aibă un „scop în sine" *(Vachaspati Misra*, 122, la *Karika* XVII). Mai mult, trebuie să existe un substantiv căruia să i se subsumeze activitatea mentală către care să se orienteze „plăcerea și durerea".

[2] De pildă, patul e un ansamblu organizat de părți, dar această colaborare provizorie nu-și are un scop în sine, ci e pentru folosul omului. Ishwara Khrisno, *Samkhya Karika*, sloka 17 ; Gamapada, id. *Vachaspati Misra*, 120 *Samkhya Sutra*, I 140—144, cu glossa lui *Aniruddha* și *Vijnana Bhikshu*.

Altminteri plăcerea nu ar putea fi simțită și specificată de plăcerea însăși și încă mai puțin prin durere"[3].

Aceasta e prima probă a existenței sufletului : *Samhataparthativat purushasya*, adagiu repetat copios în literatura indiană și care literal înseamnă : („cunoașterea sufletului din combinarea pentru scopul altuia")[4].

Mai multă validitate filosofică se pare că ar avea argumentul unicității statice și absolute a sufletului care trebuie să se opună pluralității amorfe și deveninde a lumii, tocmai pentru a stabili acel temei de care creația ar fi absurdă iar înțelegerea imposibilă, temei indispensabil oricărui sistem realist. *Vachaspati* argumentează astfel : dacă cineva ar obiecta că evidenta compoziție și evoluție a naturii poate fi pur și simplu pentru folosul altor compoziții (d.p. scaunul pentru trup, două compuse ambele materiale), se răspunde că și acestea trebuie să existe pentru uzul sau semnificația altor compoziții, și seria interdependențelor s-ar continua firesc într-un *regressum ad infinitum*. „Iar cînd noi putem evita acest *regressum ad infinitum*, continuă *Vachaspati*, postulînd un fundament rațional, e firește impropriu să multiplicăm seria non-necesară a relațiilor dintre compuși". (XVII 121). Din acest postulat obligatoriu al sufletului non-compus — rezultă firesc o serie de atribute ale acestuia din urmă. Sufletul fiind tocmai opusul substanței materiale *(prakriti)* — e inteligent non productiv, neatașat de categoriile înțelegerii sau activității, etc. Astfel indus, sufletul implică o entitate eternă, paralelă cu eternitatea *prakriti*, dar avînd o absolută și suficientă independență (*Vachaspati*, ibid și *Vijnana Bhikshu* la *Samkhya Sutra* I, 66).

Filosofia Samkhya nu se mulțumește să inducă existența sufletului prin stabilirea activității teleologice a naturii. Creația

[3] *Vachaspati*, 123. Înțelesul e acesta : experiența poate fi ori dureroasă, ori plăcută (indiferența absolută, pentru gîndirea indiană, transcendînd experiență, e calmul unei dimensiuni unice și absolute). Dar plăcerea ca atare nu se poate specifica decît întrucît se referă la un subiect ; o experiență plăcută nu poate fi specificată tot prin plăcere, din cauza identității calitative. În același timp, însă, nu poate fi simțită prin durere, căci atunci n-ar mai fi o experiență plăcută, ci una dureroasă. Astfel, amîndouă calitățile există întrucît se orientează către un substantiv transcendînd experiențe. Să se observe cum se pune problema contrastului în psihologia indiană.

[4] *Samkhya Sutra* I, 66 : comentariul lui *Aniruddha*, ib. e insuficient ; cel al lui *Vijnana Bhikshu* e mai elaborat și clar ; v. *Vachaspati* la I. K. XVII ; *Gaurapada* nu aduce contribuție nouă. Indiferența sufletului prin necesitatea unui subiect căruia să se adreseze experiența (chiar dacă acest subiect e dincolo de experiență și nu o cere) e un motiv care se găsește în India din străvechi timpuri. V. *Aranyaka Upanishad*, II, 4.5.

își are acum un sens, dar relația ei cu sufletul e încă obscură. Nu există un Creator, așadar lumea nu-și poate găsi sensul în voința sau capriciul demiurgului. Evoluția principiului material *(prakriti)* e orientată servil către suflet *(purusha)* — dar de ce? Răspunsul e: pentru liberarea *(mukti)* sufletului de robia iluzorie a experienței, așa dar de existență. Vom vedea îndată că soluția aceasta nu evită dificultatea centrală a metafizicii relației suflet-natură — dar stabilirea ei se cuvine mai întîi înțeleasă în specificitatea-i indiană. Leit-motivul textelor Samkhya — în tratatele tehnice sau în epică, *Purane*, etc — e *liberarea prin cunoaștere*. „De la Brahman pînă la firul de iarbă, creația e pentru beneficiul sufletului, pînă ce se atinge suprema cunoaștere". (*S. Sutra*, III, 47). Iar cunoașterea „rezultă din studiul principiilor prin neti! neti![5] și prin renunțare (S.S. III, 75). Dar cunoașterea *(vidya)* nu înseamnă aici simpla înregistrare și înțelegere a lumii externe, nici cercetarea indiferentă a legilor cari o determină, nici învățătura sacră a vechii Indii, nici dialectica, retorica sau politica; acestea sunt meșteșuguri inutile, cari nu ajută întru nimic *mukti*, ci leagă individul de experiența viitoare prin potențele adunate de activitatea prezentă. Samkhya, ca și budismul sau oricare altă școală filosofică indiană ce urmărește liberarea sufletului — consideră diletantism sec și gratuit orice activitate intelectuală care nu e luminată de conștiința robiei mentale și de efortul către emanciparea de mental. *Vachaspati Misra* începe astfel comentariul său la *Ishwara Krishna*: „În lumea aceasta auditoriul ascultă numai pe acel predicator care expune fapte a căror cunoaștere e necesară și dorită. Pe cei cari expun doctrine nedorite de nimeni, nu-i ia nimeni în seamă, cum se întîmplă cu nebunii sau cu acei oameni de rînd, buni la trebile lor practice, dar ignoranți ai științelor și artelor". Știința adevărată și urgentă, așadar, e cea care expune natura sufletului și explica pasagera, iluzoria lui relație cu existența.

Liberarea, emanciparea sunt termeni mult uzați. De fapt însă nu există robie a sufletului, pentru că sufletul nu poate avea relații; așadar nu există o desrobire propriu-zisă. Sufletul nu e nici robit, nici liberat: „starea lui e astfel încît amîndouă posibilitățile sunt excluse" (S.S. I, 160). E etern liber. Ce se înțelege, atunci, prin *mukti*? Pur și simplu *luarea de cunoștință* a esenței transcendente eterne, intușabile a sufletului, cunoaște-

[5] Neti! neti! înseamnă: „nu așa! nu așa! adică: nu acesta e sufletul, nu aceasta e existența, nu acesta e drumul către liberare, etc." E un adagiu upanishadic, copios citat pretutindeni.

rea discriminativă, o maieutică intimă care revelează caracterul material al tuturor experiențelor, descoperă izvorul experienței în ignoranță, precizează ignoranța în termeni limpezi (confuzia dintre *mental* și *suflet*; falsa atribuție a calităților celui dintîi, celui din urmă; iluzoria personalitate) și distribuie noi valori existenței.

Vom cerceta îndată teoria cunoașterii ca instrument de liberare în filosofia Saṃkhya și se vor lumina atunci relațiile dintre suflet și experiență. Dar, deocamdată e necesară o privire metafizică a problemei liberării. Fundamentul existenței e iluzia, o falsă permutare de calități (mental = spiritual) — dar despre origina acestei iluzii și despre necesitatea ei Samkhya nu ne dă prea multe amănunte. Răspunsul ei e: relația dintre suflet și experiență e fără început, e eternă, așadar dincolo de istorie și depășind orice efort de motive. Întrebarea: cînd și de ce s-a început hibrida tovărășie a sufletului cu viața psihic-mentală? — e rău pusă, așadar inexistentă, pentru că facultatea de înțelegere a omului aparține tot *mentalului*, „luarea de cunoștință" mai sus pomenită e tot o experiență, așadar dincoace de suflet. Tot ce e posibil actualei situații umane e să urmărească, inductiv, evoluția principiului material *(prakriti)*, să surprindă natura și cauza egoismului care conduce la perpetuarea iluziei — dar în nici un caz să precizeze istoric momentul cînd sufletul a acceptat tovărășia „indidualului" *(ahamkara, egoism)*. Paradoxul acestui suflet pur, etern, intangibil care, urmînd un destin absurd acceptă o iluzorie tovărășie cu materia; care, pentru a lua cunoștință de sine și a se libera trebuie să folosească un instrument material (cunoștința) și să se purifice prin umilitoare existențe materiale, etc., — a fost, probabil una din cauzele pentru cari reforma budistă a negat sufletul, substanța animică (atman), înlocuindu-l prin stările psihice în ele însele. *Vedanta*, dimpotrivă, ca să evite dificultatea relației *atman-materie*, a negat substantivitatea și realitatea materiei, socotind-o *maya*, iluzie. Teoria cunoștinței vedantine a făcut admirabile eforturi — în bună parte sub influența budismului — de a stabili valid un idealism care să nu contrazică nici legile gîndirii, nici tradiția religioasă. *Shankara*, șeful școalei monismului absolut, critică cu multă pătrundere dualismul Samkhyei, arătînd că *prakriti*, neavînd nici inteligență, nici simțire nu poate dezvolta și orienta o creație atît de desăvîrșită către scopul final; în același timp, nici *purusha* (sufletul) nu cere și nu poate aceasta, el fiind dincolo de categoriile experienței și activării[6]. Dar nici explicația vedentină nu e lipsită de dificultăți capitale, cea dintîi fiind incapacitatea lui Shankara de a lămuri cauza samsarei (ciclul uman de existențe) și de a motiva necesitatea ac-

tualei creații iluzorii a cosmosului. Cea mai rezistentă critică se dovedește a fi filosofia budismului mahayanic, de un consistent și organic relativism, care neagă atît sufletul animic, cît și unicitatea obiectelor externe, reducînd existența cosmică, viața și gîndirea la o serie de relații interdependente, manifestate printr-o serie de unități, infinitesimale, momentane și discontinue.

Împotriva acestei eliminări a substantivului senzațiilor, împotriva încercărilor școlilor budiste de a suprima *res* și a-l înlocui prin *nomina*, de a suprima conceptul de cauzalitate și a-l înlocui prin *pratityasmutpada* (relație funcțională interdependentă), de a reduce realitatea la „momente" discontinue și conștiința la senzații, de a înlocui creația prin „vid" *(sunya)* — *Samkhya* opune realismul ei bine definit. Se cuvine a cerceta încă un argument din polemica ei atibudistă și anume dialectica realității lumii exterioare.

Sutra I din *Samkhya sustras* spune: *na vijnanamatram bhāhyapratited*, adică „(lumea) nu e o simplă idee (deoarece avem) aprehensiunea directă a realității"[7]). Aniruddha, comentînd pasagiul, explică astfel obiectivitatea lumii *(jagat)*: dacă ea ar fi simplă idee *(vijnana* — după cum susțin budiștii — n-am avea experiența *(pretyaya)* că „aceasta e o oală", ci *„eu sunt o oală" (aham ghatah iti pratyaya syet, na tu ayam ghetat iti)*. Dacă oponentul replică: însăși această din urmă concepție, deși cu aparente de realitate obiectivă, se datorește unei „impresii specifice" *(Vasanavisheiha)* — Aniruddha răspunde că acele „impresii specifice" trebuie să aibă alte impresii anterioare, cari să le determine, în acest caz, tot se acceptă un substrat înapoia impresiilor (căci, altminteri, ar fi *regressum ad infinitum)* și acest substrat nu poate fi decît realitatea exterioară *(bhashyorthah)*. Iarăși, dacă se obiectează — de către aceiași budiști — că „obiectul extern nu poate exista, deoarece nu există un *tot (avayavin)*, care să fie deosebit de *părți (avayava)*; *părțile* și *totul* sunt una *(avayavavayavinorekatvat)*, fiind percepute drept una *(ekatvapratiteh)*" — se răspunde că, adesea, „totul" se mișcă în același timp cu „părțile" (pomul în furtună), dar de multe ori se întîmplă că numai „părțile" se mișcă iar nu „totul" (pomul sub briză ușoară).

---

[6] *Brahmasutrabhashya* II, cap II, sutras 1—10. Cartea II-a a *Brahmasutiei* se ocupă cu refutarea budiștilor și a Samkhyei îndeosebi, alături de celelalte sisteme filosofice indiene. Comentariul lui Shaukara e aici o capodoperă, deși idealismul lui, de o pătrunzătoare dialectică își are temeiul ultim în cîteva „revelații" vedice.

[7] *Vachaspati* spunea: „Desigur că sideful ca atare *(svarupa) rămîne* același, fie că percepția care îl relatează e justă, fie că e invalidă (socotindu-l argint)". *Tattva-Vaisaradi*, I, 3. (Sublinierea e a noastră).

Dar, anumiți idealiști (budiști *sunyavadini*, cari afirmă vidul) aduc o nouă împotrivire: „pentru că o cunoaștere fără obiecte e imposibilă *(nirvishayasya junānasya adarshanāt)*, cunoașterea nu poate exista, neexistînd obiectele". La aceasta răspunde cu destulă pătrundere *Vijnana Bhikshu* (S.S. I, 43). „Din inexistența lumii exterioare ar rezulta numai vidul, iar nu gîndirea *(tarhi bhahyabhave skunye meva prasajjete, na tu vijnanamapi)*". De ce? Pentru că non existența lumii exterioare implică, de asemenea, non existența gîndirii; și se poate stabili inductiv *(amimanasabhovāt)* că asemenea intuiției realității exterioare, intuiția ideii e vidă de obiect *(avastu vishaya)*.

Tot *Vijnana Bhikshu*, comentînd sutra 25 a cărții I, refutează pe altă cale *sunyavadinii* cari afirmau vidul. Cei cari spun că „existența ca atare e pieritoare" trădează o simplă părere de ignorant. Pentru că substanțele simple nu pot fi distruse, neexistînd cauze destructive. Se pot distruge numai substanțele compuse din părți. Și încă, e de remarcat că timpul nu intervine ca agent destinctiv al obiectelor exterioare. De pildă, a spune că „ulciorul *nu mai* e", înseamnă pur și simplu a afirma o nouă condiție a obiectului ulcior după cum a spune „ulciorul s-a învechit, s-a spart etc.", înseamnă a lua act de noi condiții în cari se află acest obiect. Dar *Vijnana Bhikshu* nu sfîrșește paragraful fără a aduce obiecția ultimă: dacă admiteți că există o probă a existenței vidului, atunci, chiar prin această probă, vidul se exclude; dacă nu admiteți aceasta, atunci dată fiind absența probei, vidul nu e dovedit; dacă spuneți că vidul se vădește prin el însuși, aceasta ar implica posesiunea inteligenții, și așa mai departe"[8].

Cei cari cunosc îndeaproape tratatele logice budiste, știu că poziția idealismului relativist nu e zdruncinată de aceste obiecții ale lui Bhikshu, deoarece întreg edificiul filosofic budist se întemeiază pe o admirabilă și profundă analiză a *relației*. Numai filosofia matematică poate corecta un idealism cu fundament în relații, iar cum această disciplină a fost insuficient cultivată în India, sistemele realite întîlnesc întotdeauna dificultăți în seria lor de argumente metafizice sau epistemologice. Pentru că budiștii refuză să accepte substantivitatea relației, cînd se spune de un lucru că e „mai sus" de alt lucru, nu înseamnă că expresia gramaticală „mai sus" își are o existență

---

[8] O altă refulare a Vidului de către Vijnana Bhikshu (I, 47) e pur eschatologică. Vidul nu poate fi scopul sufletului spune Bhikshu, pentru că liberarea (moksha), după care tînjește sufletul e reală. Altminteri, cum ar putea fi non-existența unei entități scopul unei entități reale?

substantivă. Budiştii atacă neobosit confuzia dintre construcţia gramaticală şi construcţia realităţii obiective, confuzia de care păcătuieşte îndeosebi şcoala logică *Nyaya* sau ortodoxa *Mimansa*. Pentru Nagarjuna, de pildă, existenţa în ansamblu nu e decît o infinitate de contre relaţionale, de nuclee energetice pasagere interrelaţionale. O analiză proprie aşadar, nu poate vădi nici existenţa substanţei, nici cea a sufletului. E fals să se spună că mişcarea presupune şi implică un obiect mişcat; propriu-zis nu există un obiect ce se mişcă, ci în diferite condiţii temporale un anumit ansamblu de energii dovedeşte diferite calităţi spaţiale. Aceasta nu înseamnă însă, că acelaşi obiect se mişcă dintr-un punct A spre B, atingînd B. într-o unitate de timp T. Ceea ce numim noi „obiect" a existat în A, dar a fost *altul* în A', altul în A" şi aşa mai departe. Nagarjuna, de asemenea, se fereşte de greşeala carteziană de a demonstra „ego sum" prin „cogito". Tot ce spune e că „există gîndire" şi există relaţii cari „condiţionează" gîndirea.

Aceasta nu înseamnă că există o *substanţă* (sufletul) care gîndeşte alte *substanţe (obiectele)*. Nagarjuna spune: „e fals să afirmi sufletul şi e fals să negi sufletul; adevărul e calea de mijloc *(madhyamā pratipad)*". Această „cale de mijloc" e *sunya*, negarea substantivităţii, adică *pratityasamutpāda*, e *vidul* universal, nu în înţeles de „iluzie", ci de inconsistenţă[9].

Nu e locul să stăruim aici asupra investigaţiilor anumitor filosofi budişti medievali în teoria cunoştinţei şi critica pe care au ridicat-o diferitelor specii de dogmatism metafizic indian. Material, traduceri şi comentarii asupra acestor probleme se găsesc în studiul nostru *Disoluţia conceptului de cauzalitate în budismul mahayanic*. Dacă am pomenit în treacăt de Nagarjuna şi de filosofia relaţiilor, am făcut-o ca să învederăm riguroasa organicitate a filosofiei indiene, sistemele întrepătrunzîndu-se reciproc prin teoreme identice şi opunîndu-se prin diferenţele specifice. De fapt, valoarea proprie a oricărui sistem indian e cu neputinţă de apreciat dacă nu se cunoaşte cărui stimulus advers se datoreşte cutare carte sau cutare reformă. Un pas înainte realizat de un sistem, e stimulus pentru toate celelalte. Evoluţia filosofiei indiene prezintă astfel o organicitate cu totul streină filosofiei occidentale. Şcoala de la care au împrumutat toate sistemele, aprobînd-o a fot cea upanisadică; iar sistemul care a influenţat global gîndirea indiană, fie prin împrumut direct, fie prin stimulus polemic a fost budismul.

[9] V. *Madhyamika Sastra*, cap. I (asupra cauzalităţii) comentat de Candrakirti, ed. L. de la Vallé Poussin, Biblioteca Buddhica, Petrograd.

Recapitulînd, argumentele Samkhyei împotriva budiştilor se pot enumera astfel: 1) împotriva doctrinei momentariilor *(Ksana)* prin argumentul recunoaşterii obiectelor percepute anterior; 2) împotriva idealismului *(vijnānavada)* prin percepţia obiectelor exterioare; 3) împotriva vidului *(sunyavadini)* prin reducerea la absurd.

•

Sumar, am văzut că Samkhya, acceptînd realitatea datelor conştiinţei dar înfierînd, în acelaşi timp un subiect la care se referă aceste date *(purusha)* şi un principiu orientat teleologic către acest subiect *(prakriti)* — încearcă să rezolve problema durerii şi a liberării printr-o epistemologie a falsului atribuit şi printr-o tehnică spirituală. Rămîne de cercetat mai de aproape problema sufletului, a cunoaşterii şi a psihologiei Samkhya — toate generate, sistematizate, maturizate numai pentru a vădi şi a soluţiona problema răului şi a durerii existenţei, problema centrală a filosofiei indiene. Deşi cu un astfel de temei, Samkhya nu e o morală, iar acele cîteva intuiţii etice implicate nu sunt generate de travaliul gînditorilor samkhyasti, ci aparţin geniului indian ca atare. De altfel, în India — cum nădăjduim că am arătat în altă parte — etica e considerată inferioară speculaţiei orientate către liberare. Există o singură lege etică acceptată de toţi: legea datoriei *(karman* sub aspectul ei social) strict depozit personal de potenţe bune şi rele. Aceasta, însă, e datorie în sensul celor mulţi, cei cari vor să atingă *mukti* (libertatea supremă), dispreţuiesc datoria, adică activarea conform rangului social şi al stadiului de existenţă *(ashrama)*. Ei urmează o cale gnostică şi una din aceste căi vădeşte Samkhya.

b) Sufletul, durerea existenţei şi mîntuirea

Caracterele sufletului, în Samkhya, sunt într-un anumit sens negative, şi aceasta trădează o influenţă a Upanişadelor[10]. „Sufletul e martor *(sakshi)* izolat, indiferent, simplu spectator şi inactiv", spune *Ishawara Krishna* (*Karika* XIX) iar *Sandapan*

[10] *Upanişadele*, să ne amintim aceasta au fost pretextul sau directa origină a multor sisteme filosofice. În *Samkhya* (S. S. III 75) se păstrează chiar *neti! neti!*, acel motiv fundamental ce abundă în Upanişade.

comentînd insistă asupra *pasivității* lui eterne.[11] Fiind absolut și identic cu sine, neavnid calități *(nirgunatvat)*, sufletul nu are inteligență (S.S.I, 146) pentru că nu are dorințe; dorințele nu sunt eterne, așadar nu pot aparține sufletului. Sufletul e etern liber (S.S.I, 162) pentru că el nu poate avea nici un contact cu viața mentală. Dacă ne apare ca agent, aceasta se datorește în primul rînd iluziei experienței ordinare și în al doilea rînd „apropierii" de buddhi[12], printr-o reflecție a intelectualului (S.S.I. 164). Tratatele Samkhya și Yoga abundă în asemenea pasagii.[13]

Privită îndeaproape, problema sufletului e aceasta: existența lui e intuită și justificată metafizic, asemenea existenței lumii exterioare. Dar cum ar fi posibilă o relație, o interconecție între absoluta impasibilitate și puritate a sufletului — și fenomenele (externe sau interne) în continuă deplasare? Experiența mentală e schimbare, așadar e dureroasă. Ea nu poate aparține sufletului. Viața mentală — asupra căreia vom reveni îndată — e numai o manifestare subtilă a materiei. Senzațiile, sentimentele, volițiunile, intelecțiile — toate sunt produsele energetice ale evoluției principiului material (*Ishwara Krishna*, XXII, etc.). Ele nu se leagă de suflet, pentru că acesta e dincolo de experiență. Totuși, partea cea mai pură și mai subtilă a

[11] Placiditatea și impasibilitatea sunt epitete din Scripturi (S. S. I, 147). *Aniruddha* citează *Bridadaranyaka* (IV, III, 15), „Sufletul e liber, etc.". *Vijnana Bhikshu* citează din *Svetasvatara* VI 11: „Sufletul e privitor, inteligent, pur fără atribute". Iar *Vedanta Sara*, 158 spune: „Sufletul e pasiv, conștient, inteligență pură". Am ales numai cîteva texte, pentru că le citează și comentatorii samkhyasti; numărul lor e, însă, nelimitat.

[12] *Vachaspati Misra* în *Tattva-Kaumudi* 31. Atît *Vyasa* (în *Yoga Bhashya* I, 4, cît și V. Misra (Tika, ib) precizează că „această apropiere nu e în spațiu, nici în timp", ci e numai o „potriveală", o *yogyata* (armonie prestabilită), așadar de ordin metafizic. Ea e posibilă prin instinctul teleologic al intelectului (evoluat din *prakriti*).

[13] Sufletul e prin firea lui *(svabhava)* etern *(nitya)*, pur *(shuddha)*, iluminat *(buddha)*, liber *(mukta)*, S.S.I 19. *Vijnana Bhikshu* are un admirabil comentariu (ibid.), arătînd iluzia relației sufletului cu experiența. În S.S. I 58, se precizează că toate calitățile cari se atribuiesc sufletului (d. p. puterea de înțelegere discriminativă etc.) sunt simple „expresii verbale", iar nu realități. În acest sens trebuie înțeleasă S.S. III 56, în care sufletul e declarat „omniscent și omnipotent". *Aniruddha*, comentînd S.S. 1.97 lămurește că inteligența, personalitatea *(ahamkara)* și simțurile alcătuiesc un „suflet empiric" *(jiva)* care poate acționa: *jiva*, *însă*, nu trebuie confundat cu *purusha*. Texte: *Patanjali*, *Yoga Sustras* II; *Narendra* com. *Tattva Samasa* IV S.S. I 96; I 106; I 160 („sufletul e de o astfel de natură încît nu se poate spune nici că e robit nici că e liberat". *Anirudha*, ib): S.S.I 162; III 41, etc. etc. — cu cele două comentarii.

minții, are calitatea — teleologie interentă în *prakriti* — de a *reflecta* sufletul și prin această reflecție (iar nu relație) e posibilă înțelegerea. Înțelegerea e prezența sufletului în experiența inteligenții. Dar *purusha* nu-și pierde valoarea sa absolută, impasibilă, eternă în această reflecție. După cum floarea se reflectă în cristal, asemenea inteligență e reflectată în *purusha*. Dar numai un ignorant poate atribui forma și culoarea florii cristalului. Cînd obiectul se deplasează, imaginea lui reflectată în cristal se mișcă, deși cristalul rămîne imobil. Iluzoriu, sufletul e dinamic, pentru că dă înțelegere experienței. Dar relația lui cu experiența nu e reală, ci e *upadhi*, asemenea imaginii din cristal (S.S. VI 28, și comentariul *Vijnana-Bhikshu* în loc.).

Din eternitate, sufletul s-a găsit în această iluzorie relație *(upadhi)* cu viața mentală. Atît timp cît iluzia *(avidya)* stăruie — în sensul că se atribuie sufletului dinamica și sensibilitatea mentală — existența se continuă prin lanțul *Karmei* și suferința durează. Să analizăm mai deaproape această afirmație. Iluzie sau ignoranță e confundarea inactivului *purusha* cu experiența psihică (S.S. III 41). A spune „eu sufăr", „eu vreu", „eu urăsc", „eu cunosc" și a gîndi că acel „eu" e sufletul — înseamnă a prelungi iluzia. Toate actele sau intențiile aparținînd ordinului material (cosmic) — sunt condiționate și conduse de *Karma*. Aceasta înseamnă că orice acțiune produsă de iluzie (adică implicînd falsa ecuație suflet-minte) e sau consumarea unei potențe produse de un act anterior, sau nuclearea unui nou sîmbure energetic, care-și cere realizarea, actualizarea în existența curentă sau într-una viitoare. În cazul confuziei „eu vreau — sufletul vrea" — o forță distinctă a fost deslănțuită sau o alta potențată. Pentru că această atitudine e un moment energetic angajat în circuitul etern al energiilor cosmice. Astfel, e angrenat în seria actelor precedente (și această serie e infinită, neavînd-și început istoric, fiind un proces de continuă actualizare și, în același timp, de potențare, așadar de continuă autodestrucție și autoconstrucție) cari au lăsat însămințate potențe ce așteaptă deslănțuirea cerînd prin simpla lor prezență noi posibilități de manifestare, așa dar *experiență*, așa dar un șir întreg de existențe.

Aceasta e legea existenței, indiferentă ca orice lege mecanică, dar condiționînd și degajînd prin simpla ei validitate durerea imensă, cosmică a experienței. Se află o singură cale de mîntuire, violent gnostică și oarecum paradoxală: e justa cu-

noaștere a sufletului.[14] Și aceasta se începe prin a-i refuza atributele, ceea ce înseamnă a nega durerea întrucît se referă la noi, a o socoti un fapt obiectiv, extern sufletului, așa dar inexistent ca *valoare*, obscur. Să se înțeleagă bine această observație, pentrucă, deși e centrală și organică sistemului, a fost ignorată de toți cari au studiat *Samkhya*. Există „durere", întrucît experiența se referă la personalitate, la iluzoriul suflet. Dar referința însăși e ireală, e iluzorie. Cînd se cunoaște sufletul, *valorile* sunt anulate ; așadar durerea nu mai e durere, nici non-durere, ci *un fapt*, păstrînd, firește aderențele senzoriale, dar lipsindu-i valoarea specifică, *rostul*. Pentru a se libera de durere, *Samkhya* o neagă ca atare. Înțelegînd că sufletul e inactiv și etern liber — tot ce se întîmplă cu noi, toate durerile, volițiunile, gîndurile etc. nu ne mai aparțin, sunt simple fapte cosmice condiționate de legi, reale firești, dar realități cari nu au nimic de-a face cu sufletul nostru. Durerea e un fapt cosmic și noi cunoaștem acest fapt sau contribuim la perpetuarea lui întrucît ignorăm valoarea inițială a sufletului, întrucît acceptăm o iluzie ca îndreptar.

Cunoașterea e simpla „deșteptare" care revelează esența sufletului. E un proces inductiv, orientat și valorificat metafizic, care nu „produce" nimic — ci revelează imediat realitatea. Să nu se confunde cunoașterea metafizică, adică absolută, transendentă, reală — cu experiența intelectului, de esență psihologică, aplicată cotidian și iluzoriu (în sens că procede dintr-o ecuație iluzorie) pe care o vom examina în alt paragraf. Cunoașterea prin care se obține libertatea se referă numai la suflet, e definit metafizică, așadar nu e o experiență, ci o revelație. În această revelație nu intervine nimic divin, pentru că Samkhya neagă existența unui creator și e purificată de orice element mistic[15]. Se sprijină pe realitatea cunoașterii ultime, adică pe acea „deșteptare" în care obiectul și subiectul se identifică complet. (Sufletul se „contemplă" pe sine : nu se

[14] *Chandogya Up.* VII 1, 3 spune : *teroti sokam at mavio* (cel care cunoaște sufletul depășește durerea). Liberarea prin *indiferență ; Patanjiali Yoga Sutras* I, 15, 16. *Kapila* I, 1, II, 9 : „Prin cunoaștere, liberarea de la ignoranțe, robie" (S. S. III 23, 24). Liberarea prin încetarea experienței (S. S. II 34). „*Mukti* nu se împlinește pur și simplu prin cunoașterea ocazională, ci numai cînd sufletul care e distinct de simțuri părăsește prin meditație pe *celalt* (viz. *prakriti* Anisuddha III 64). De asemenea S. S. I 84 (liberarea nu se obține prin sacrificii religioase) I, 56 (nici prin merit, adică prin acțiuni bune), III 26, III 25 (scripturile nu sunt mijloc de eliberare) etc. etc.

[15] Textul e leit-motiv în toate tratatele samkhyaste și în epică. V *Samkhya Karikas* 59.

„gîndește", pentru că gîndirea e dinamică, e experiență, așa dar e integrată în sfera materialității). Repetăm, există o singură cale a liberării : cunoașterea discriminativă, justă valorificare a realității. Firește, procesul cognoscitiv e un vehicul mental, e realizat de către intelect, așadar de către o subtilă formă a materiei. Cum e cu putință, atunci ca liberarea (*mukti*) să se realizeze prin colaborarea unor elemente impure, adică evoluate din *prakriti* ? *Samkhya* răspunde prin argumentul teleologiei naturii. Într-adevăr, am văzut că *prakriti* e antrenată instinctiv întru slujirea sufletului, adică activează pentru liberarea lui. Intelectul (*buddhi*), fiind cea mai perfectă manifestare a Naturii — ajută prin posibilitățile lui dinamice procesul mîntuirii, slujind de preliminarii revelației. Pentru că nu trebuie să uităm că „deșteptarea" deși făcută posibilă prin cunoașterea discriminativă a iluziei de realitate — nu aparține intelectului. Inteligența poartă eul pînă la pragul „deșteptării". Cînd acea „înțelegere de sine" e realizată, intelectul, ca și toate celelalte elemente psihice (materiale) cari au fost fals atribuite sufletului, se retrag, se desprind de suflet și reintră în *prakriti*, asemenea „unei dansatoare care se retrage după ce a satisfăcut dorința Stăpînului".

De fapt, filosofia Samkhya a înțeles că „nu există nici distrugere, nici naștere a sufletului ; că el nu e nici robit, nici activ (în căutarea liberării) ; că nu e nici însetat de liberare, nici nu e liberat". (Citatul e din *Gaudapada Mandukhya Karika*, II 32, dar exprimă admirabil poziția samkhyasta). Sufletul e pur și etern ; nu poate fi robit, pentru că nu poate avea relații în afară de cea cu sine însuși (care e o identificare statică). Noi însă *credem* că e robit, și *gîndim* că poate fi liberat. Acestea sunt momente psihic-mentale. Dar sufletul „robit" e el însuși, absolut liber, de la început. Drama liberării lui apare ca atare numai nouă ; el e numai „privitor" (*darshin*). Dar cine e „eu" și cine e „sufletul" ? „Eu" (*asmita*) e conștiința empirică angrenată în iluzii. „Eu" cred că sufăr, „eu" cred că sunt robit, „eu" doresc liberarea. Îndată se înțeleg — prin „deșteptare" — că „eul" e produs material, înțeleg că toată experiența existenței a fost numai un lanț de momente dureroase și că adevăratul suflet „privea impasibil" la drama „personalității". Așadar personalitatea nu există ca un element ultim, fiind numai sinteza experiențelor mentale, și ea se distruge, adică încetează de a acționa, îndată ce revelația e împlinită. Însăși personalitatea acționa pentru „deșteptare" — și, astfel, e inutilă după.

•

Gîndind asupra acestei soluții samkhyaste, e evident că sistemul socotea *mukti* distrugerea personalității. Suferința se distinge de la sine îndată ce înțelegem că ea e streină sufletului. Actele celui liberat nu-i angajează o existență viitoare, pentru simplul motiv că nu sunt realizate cu iluzia obișnuită că pornesc de la suflet. Să ne închipuim un „liberat" în viață. Activitatea lui e necesară pentru că potențele existențelor precedente sau chiar acele din prezenta existență, anterioare „deșteptării" — se cer deslănțuite, actualizate, conform legii Karmice. Dar activitatea nu mai e *a lui*, ci e mecanică, în sens de „detașare de fruct" *(vairagya)*. Cînd „liberatul" acționează, nu gîndește „eu acționez", ci „se acționează"[16]; cu alte cuvinte, nu implică sufletul într-un proces material. Orice falsă atribuție e ignoranță și ignoranța e o forță cosmică, producătoare de potențe, generatoare de existențe. Așadar, existența liberatului durează atît timp cît e necesar ca potențele precedente să se consume. Nu se creează noi nuclei energetici, pentru că nu mai e forța ignoranței. Cînd toate potențele s-au consumat, liberarea e absolută, definitivă. Nu mai e „experiență". E moarte. Liberarea samkhyastă e transcendentă în sensul indian al cuvîntului, adică e inconștiență. Liberatul nu are experiența liberării. Prin acea deșteptare acționează indiferent, detașat — și cînd ultima moleculă psihică se desprinde, intră într-o stare (termenul e impropriu) necunoscută nouă, fiind absolută; ceea ce nu e departe de Nirvana budistă.[17]

Din aceste considerații sumare se desprinde, totuși, caracterul paradoxal al soteriologiei Samkhya (care reprezintă, în bună parte, soteriologia acelor curente indiene streine de experiență religioasă personală și imediată). Plecînd de la datul inițial al oricărei filosofii indiene, durerea, samkhya e nevoită la capătul itinerariului, să nege durerea ca atare. Drumul său soteriologic privit, e o linie moartă, pentru că pornește de la axioma că sufletul e absolut liber — așadar neafectat de relații, de durere — și ajunge la aceeași axiomă, că sufletul e numai iluzoriu implicat în drama existenței. Sărmanul care singur interesează — durerea — e lăsat la o parte și, logic, nu își poate avea loc în ecuația *sui-generis* a sufletului.

Rețeta terapeutică a Samkhyei soluționează problema întrucît exclude termenul necunoscut — adică liberează de durere întrucît o ignorează. Evident, această suprimare nu e empirică (sinucidere, droguri, moarte) pentru că — în concepția indiană — orice soluție empirică e inutilă, fiind ea însăși o forță kamică. Am putea numi soluția samkhyastă o soluție violent metafizică, pentru că nu numai că transcendă experiența, dar nici nu încearcă s-o valorifice sau s-o lumineze printr-un ordin suranatural. E inumană și ca atare e utilă numai prin distrugerea umanității. Practicile Yoga au aceeași țintă: să suprime durerea suprimînd viața, respingînd elementele psihice în materia primordială. Aceste soluții — pesimiste din punct de vedere uman, dar de o strictă indiferență metafizică — se înțeleg și se justifică în rădăcinile sau implicațiile lor panteiste prin absența unui Dumnezeu personal, interesat direct în Creație prin actul divin și gratuit al grației.[18]

c) Evoluția naturii și constituirea organismului psihic-mental

Filosofia naturală și psihologia fiziologică, așa cum sunt concepute în Samkhya, trebuiesc explicate împreună. În amîndouă aceste ramuri, gînditorii și comentatorii samkhyasti au maturizat concepții organice, detaliate și nu lipsite de exactitate științifică. De altfel, sobra analiză științifică fie originală din cosmologie, din tehnicile medicale și chimice, sau dintr-o lungă intimitate cu observațiile introspective — a fost tot atît de respectată în India ca și pura speculație metafizică. Analiza materiei în *Vaisheshika, Nyaya* și *Samkhya*; teoriile fiziologice se aplică și în școlile medicale; existența unei vaste enciclopedii medicale — care prin Damasc, a fost cunoscută arabilor înaintea medicinii elene[19] precum și a unei timpurii activități

[16] Să se observe via asemănare cu budismul. Nu e locul aici să arătăm relațiile dintre cele două sisteme. Probabil că budismul a cunoscut o samkhya nesistematizată, anterioară celei pe care o găsim în Kapila. Soluția Samkhyei datorește mult, în orice caz, fermentului budist.

[17] Singura deosebire e că budiștii (după cum am pomenit în treacăt mai sus) nu admit un suflet înapoia fenomenelor mentale. Dar valoarea și aprecierea vieții mentale e aceeași în ambele sisteme, fiind o categorie proprie geniului indian.

[18] *Ishwara* din *Yoga* e foarte puțin religios și e tangent sistemului. V. studiul nostru *Il problemo del Male e della Liberazione nelle filosofia Samkhya-Yoga*, în *Ricerche Religiose* (Roma, 1930).

[19] *E. C. Sachan, Alberunis India*, trsl. from arabic (2 vol. London 1888). V. *Girudranath Mukerjea, History of Indian Medicine*, 2 vol. (University of Calcutta, 1923), bogată în materiale asupra științelor în vechea Indie, dar lipsită de spirit critic.

chimice și farmaceutice — dovedesc cu prisosință că India nu a fost lipsită de spiritul științelor exacte, după cum nu a fost lipsită nici de spiritul scoptic, materialist, antireligios. Cercetările recente (sir Praphulla Chandra Ray[20], Dr. Brajenbranath Seal[21], Prof. S. N. Dasgupta[22] au atras atenția și au stabilit doctrinele științifice cari zăceau ascunse și risipite într-un haos de legende, superstiții și tradiții popular-religioase. Una din cauzele cari depărtează pe sciențiatul european de colecțiile științifice ale Indiei e tocmai această absență a spiritului critic, ordonator — alăturind stupidități sau ritmuri obscure celor mai perfecte analize tehnice — și complete incapacitate a orientării în timpul real, permearea lui cu timpul mitic, fapt care explică paupertatea iremediabilă a chronologiei indiene. În Samkhya însă — ca dealtfel în tratatele sistematice a tuturor sistemelor — teoriile fizice, fiziologice și psihologice sunt expuse cu o pregnantă claritate, constituind fundamentul cunoașterii discriminative, a înțelegerii realității, care poartă insul pînă în pragul cunoașterii metafizice.

Intuiția inițială a filosofiei naturale în Samkhya e existența materiei primordiale. *Prakriti*, omogenie, inertă, în perfect echilibru static, infinită și eternă. Deși perfect omogenă și statică, acea natură primordială posedă trei „aspecte“, trei posibilități de manifestare, cari se numesc *gunas* și al căror echilibru absolut constituie propriu-zis *prakriti*, în repausul primordial. *Sattva* e principiul luminozității și al inteligenței ; 2) *rajas* e cel al energiei motrice și al activității mentale ; 3) *tamas*, al inerției statice, al obscurității psihice. Nu trebuiesc diferențiate *gunas* de *prakriti*, pentru că ele nu se despart niciodată complet și în orice fenomen fizic sau mental există toate trei, deși in cantități neegale (tocmai această inegalitate face posibil fenomenul ; altminteri ar exista echilibru și omogenitate). După cum am pomenit, *gunas* au un dublu caracter : *obiectiv*, întrucît constituie fenomenele lumii exterioare — și *subiectiv*, întrucît suportă, alimentează și condiționează viața psihic-mentală.[23]

Prakriti, îndată ce renunță la starea ei primordială, de echilibru perfect *(oglinda)* și capătă specificații condiționate de

[20] *History of Hindu Chemistry*, 2 vol. (Calcutta, 1901, 1904).

[21] The Positive Sciences of the ancient Hindus (London, 1915).

[22] *The study of Patanjali* (Univ. Calcutta, 1920) și celelalte lucrări citate în bibliografie.

[23] Asupra *gunelor* există o considerabilă cantitate de texte: Spicuim : *Ishvara Krishna* 11—16, cu cele trei comentarii *Mathara Vritti*, *Gauropada* și *Tattva Kaumudi* în loco *Patanjiali* II 15 ; II 19 (cu *Vyāsa* și v. Misra) ; IV 13 ; IV 32 ; V. *Misra*, *Tattva Vaisaradi* 1, 16 etc.

instinctul său teleologic — se prezintă sub forma unei masse prakriti din *mahat* se transformă în *ahamkara*, principiul indibuie înțeles în sensul indian, pe care îl vom preciza îndată), energetice pe care Samkhya o numește *mahat* („cel mare“)[24]. Antrenată de imboldul evoluției (*parinama* ; dar termenul trevidualității nedeterminate, o massă unitară aperceptivă, neavînd încă experiența, ci conștiința obscură că e *ego* (de aici și termenul *ahamkara*). Din această massă aperceptivă, procesul evoluției se dicotomizează în două direcții opuse : 1) lumea fenomenelor externe și 2) cea a fenomenelor subiective. *Ahamkara*, deși ea însăși evoluată din *mahat*, are facultatea de a se transforma calitativ mai departe, după cum predomină una dintre cele trei *gunas*. Cînd *sattva* (elementul luminozității, al purității, al înțelegerii) capătă supremația unei porțiuni din massa ahamkarei — apar cele cinci simțuri cognoscitive *(juanendrya)* și *manas*, „organul intern“, care servește ca centru de legătură între activitatea perceptivă și cea biomotrice (*Aniruddha*, II 40), fiind baza și receptacolul tuturor impresiilor (ib. II 42), coordonînd activitatea biologică și psihică, îndeosebi a subconștientului. Cînd, dimpotrivă, echilibrul e antrenat și dominat de *rajas* (energie motrice, instrument al schimbărilor, care face posibilă orice experiență fizică sau cognoscitivă) — produsul revoluției e seria celor cinci simțuri conative. Însfîrșit, prin dominarea elementului *tamas* (inerția materiei, întunerecul conțiinței, obstacolul patimilor) — se obțin cele cinci *tanmatras*, potențiale, sîmburii genetici ai lumii fizice. Toate aceste produse din *ahamkara*, sunt definitiv și substanțial specificate *(vishesha)* și se disting, astfel de *mahat* și *ahamkara* cari — deși ele însile evoluate din *prakriti* — au însușirea de a se transforma în evolute substanțiale și calitativ deosebite de ele, și se numesc astfel ***avishesha***.

E adevărat că din potențialele — subtile materiale *(tenmatras)* derivă — printr-un proces de condensare care tinde să producă structuri tot mai dense — atomii *(paramanu)* și moleculele *(sthulabhutani*, lit. „particulă materială groasă“), iar din acestea se desfășoară organismele vegetale *(vriksha)* și cele animale *(sarira)*. Dar evoluția aceasta, mai mult o împlinire a

[24] *Samkhya Sutras* I, 61 : „*Prakriti* e starea de echilibru a *sattva*, *rajas* și *tamas*. Din *prakriti* evolua *mahat* ; din *mahat*, *ahamkara* ; din *ahamkara* cele cinci *tanmătras* și cele două serii de simțuri ; iar din *tanmatras* evolua *sthulabhutani* (elementele materiale, moleculele)“. Sutra aceasta rezumă întreg procesul de evoluție pe care îl analizăm în paragr. de față. Alte texte : S. S. I 129 ; II, 10 ; III 5 ; I *Krishna* 3, 40, 56 ; *Vyāsa Bhashya* II, 19 ; etc.

procesului împlinit prin inițială preponderență a gurei *tamas*, iar nu un produs substanțial și esențial nou, cum e al celor cinci *taumatras* din *ahamkara*. Așadar, *taumatras* — deși produc noi categorii — nu pot fi numite *avishesna*.

Rezumînd într-un tablou evoluția principiilor după filosofia Samkhya, se obține :

prakriti (alinga, avishesha)
mahat (linga, avishesha)
ahamkara (avishesha)

tanmatras (potențialele subtile ale materiei)

Jnanendrya (simțurile cognoscitive) *manas* (organul intern) *Karmendrya* (simțurile conative) *paramanu* (atomii)
sthulabhutani (moleculele)

Se observă că, în concepția samkhyasta, toată lumea fenomenală așa cum se prezintă în creație — fie obiectivă, fie subiectivă — nu e decît evoluția unui stadiu inițial al naturii, *aharukara*, cînd pentru întîia oară în massa omogenă și energetică s-a ridicat conștiința individualității, a apercepției luminată de *ego* (*aham* = *ego*). Printr-un dublu proces paralel, ahamkara a creat o lume internă și alta externă, fiecare secțiune avînd corespondențe specifice. Fiecare simț corespunde unui atom specific, după cum fiecare atom corespunde unei taumatra.[25] În fiecare dintre aceste produse, însă, se află toate cele trei *gunas*, dar în proporții neegale ; și fiecare produs e caracterizat prin supremația unei *guna* sau, dacă ne referim la ultimele stadii ale creației, prin predominarea unei *tanmatra*.

Înainte de a cerceta mai deaproape unele din formele desfășurării cosmice, e indispensabilă o justă înțelegere a noțiunii de evoluție în Samkhya. *Parinama* înseamnă desfășurarea a celei ce se află, potențial, în *mahat*. Nu e o creație, nu e o depășire, nu e revelația unor spețe noi de existență, ci numai simpla actualizare a potențelor fizice cari zac în *prakriti* (sub aspectul să viu, *mahat*). A compara evoluția în sensul indian cu evoluționismul occidental ar fi o confuzie capitală. Orice formă nouă, în viziunea Samkhyei, nu e o descoperire, nici o trans-

---

[25] D.p. „Sunetul-potențial" *(sabdha-teumatra)* produce, printr-o eglutinare cu moleculele, „atomul spațiu" *(akasa-anu)*, căruia îi corespunde — în ordinul subiectiv — simțul auditiv ; energia luminoasă și radiantă *(tejas-tanmatra)* produce „atomul radiant" și simțul vizual, etc V. *Dr. Seal*, op. citat.

ndere a posibilităților de existență ce se aflau pînă atunci. De fapt, în Samkhya, nimic nu se *creează*, în sensul european al cuvîntului. Creația — filosoficește privind — e statică, e ea însăși din eternitate și nu va putea fi distrusă niciodată, ci numai se va întoarce în aspectul ei inițial de echilibru absolut.

Această concepție a evoluției e organic asistată de teoria cauzalității. Într-adevăr, dacă efectul ar întrece cauza, înseamnă că în cauză e o cîtime nou-existentă, care-și cîștigă existența în efect. Dar, Samkhya întreabă, cum ar putea fi acea non-entitate cauza unei entități ? Cum ar putea veni *esse* din *non-esse* ? Vachaspati Misra (în *Tattrakaumudi* 62, și pe larg în *Nyayavartikatatparyatika*) spune : „Dacă afirmi producția unei entități din non-entitate, atunci aceasta din urmă, fiind oriunde și oricînd, ar trebui să dea naștere oricînd și întotdeauna oricărui efect și tuturor efectelor". Iar comentînd *Karika* IX, spune : „Efectul e o entitate, adică există prior operației cauzale". (ib. 62). „Dacă efectul ar fi non-entitate înaintea operației cauzale, el n-ar putea fi niciodată adus în existență" (ib. 64)[26]

Între cauză și efect există o relație reală și determinată. Dar, argumentează samkhyastii, dacă efectul n-ar exista în cauză — cum ar fi posibilă o *relație* între *ens* și *non-ens*. Cum ar fi posibilă o legătură intimă între *absență* și *efectivitate* ? „Astfel stînd lucrurile, spune *Ishvara Krishna* (sloka XIV), tot ce poate fi împlinit prin cauză e manifestarea sau desfășurarea preexistentului efect". Ca să ilustreze teoria cauzalității printr-o pildă, *Vijnana Bhikshu* scrie *(Samkhya Pravachana Bhashya*, I, 120) : „După cum statuia deja existînd în blocul de piatră e numai adusă la iveală de către sculptor, tot astfel activitatea cauzală generează numai acea acțiune prin care se manifestă un efect, dînd iluzia că el ar exista numai în momentul prezent" — comparație care își are corespondențe și în filosofia occidentală.

Asupra *ahamkarei*, textele Samkhya aduc multe amănunte, dar ceea ce interesează sumara noastră expunere e faptul că ea e definită prin „cunoașterea de sine" (Ishwara Krishna, 24). Trebuie să ne amintim că această entitate, deși materială, nu e manifestată în forme sensoriale, fizice — ci e omogenă, o massă energetică și pură, necristalizată în structuri. Samkhya crede că *ahamkara* e conștiință de sine, iar prin acest proces se resfrînge (*sarva*, emanație) în seria celor unsprezece prin-

---

[26] Cf. *Tattvakaumudi* 68—69 ; Samkhya Sutras I, 115, 118, cu comentariile și, în special *Aniruddha* la S. S. I 41.

cipii psihice (*manas* sau organul intern, coordonator al facultăților sufletești cinci simțuri cognoscitive și cinci simțuri conative) — și în seria potențialelor fizice (*tanmatras*).

E de remarcat importanța capitală pe care Samkhya, ca mai toate sistemele indiene, o acordă principiului individuației prin conștiința de sine. Se observă că geneza lumii e un act psihic, că din această cunoaștere de sine (care e absolut diversă de „deșteptarea" sufletului, avînd ca temei *ago*) evoluă lumea fizică ; și că serile fenomenelor exterioare — interioare au aceeași substanță comună, singura lor diferență fiind *formula* gunelor, în fenomenele psihice predominînd *sattva*, în cele fiziologice (patimile, simțurile, etc.) *rajas*, iar fenomenele materiei „externe" fiind constituite din derivatele tot mai inerte, mai dense (taumatras, anu, bhutani) ale *tamas*-ei.

Samkhya are și o interpretare subiectivă a celor trei *gunas*, socotindu-le „aspecte" psihice. Cînd *sattva* predomină, mintea e calmă, clară, comprehensivă, virtuoasă ; cu *rajas*, mintea e agitată, incertă, nestabilă, iar în *tamas* e obscură, confuză, pătimașă, bestială. Se înțelege, însă, că tîlcul acesta subiectiv-uman al celor trei „aspecte" cosmice nu contrazice esența lor obiectivă — „exterior" și „interior" fiind numai expresii verbale, în realitate existînd un singur ordin fenomenologic.

Cu această temelie fiziologică, se înțelege de ce Samkhya socotea orice experiență internă simplă vibrație materială. De asemenea, etica se subsumează aceleași scări de valori, puritatea fiind nu o calitate a sufletului, ci o distilare a minții, integrată în natură. Gunele permează totul și stabilesc o legătură organică între om și cosmos, amîndouă entitățile fiind străbătute de aceeași durere a existenței și slujind amîndouă același suflet absolut, străin de lume, mînat de un destin neînțeles. De fapt, deosebirea dintre cosmos și om e numai o deosebire de grad, nu una de esență. Samkhya afirmă un adevăr paradoxal — cel puțin în India — postulînd pluralitatea sufletelor. Toată diversitatea aparentă a formelor e numai jocul provizoriu al unei singure entități, *prakriti*. În timp ce sufletele, deși identice ca esență, deși cu neputință de deosebit între ele rămîn, totuși, etern separate unul de altul, cu prăpastii impensabile între ele. Această concepție e un moment impresionant în experiența panteistă a gîndirii indiene ; izolarea definitivă a sufletelor într-un ocean de forme.

Importanța încercărilor fizice și fiziologice în Samkhya e mult mai largă decît s-ar bănui în aceste pagini. Problema necesită însă, pentru a putea fi justificată și apreciată, o amănunțită analiză tehnică, care nu-și găsește loc în studiul de față.

d) Logica

Pe cît e de originală și completă contribuția Samkhye în problematica filosofiei naturale, pe atît de sumară și lipsită de originalitate e logica sa și teoria cunoștinței. Samkhyaștii, deși recunoșteau necesitatea unui canon al validității și invalidității cunoașterii, socoteau inutile, sau în orice caz secundare speculațiile asupra silogismului (elaborate de sistemul Nyaya), sau asupra „evidenței de sine" a percepției (Mimansa), și neglijau în general pătrunzătoarele analize epistemologice inaugurate de budiști și genial sistematizate de cel mai constructiv filosof indian, budistul Dignaga.[27]

Samkhya afirmă urgentă numai o dialectică a realității și o apreciere critică a instrumentelor cari o revelează. Dacă se citesc porțiunile logice din tratatele Samkhya alături de cărțile Nyaya, budistă și mamansakas — realismul celei dintîi apare oarecum naiv, iar mijloacele epistemologice hotărît insuficiente. Vyasa (sec. VII), comentatorul lui Patangiali și Vijnana Bhikshu (sec. XVI), subcomentator de prodigioase capacități speculative — acordă oarecare importanță problemelor logice, deși în nici un caz atenția și valoarea pe care o arată problemelor de psihologie și metafizică. Vyasa, totuși, are admirabile analize asupra teoriei timpului — arătînd că împărțirea timpului prin aplicarea matematicei e un proces mental, necorespunzînd unei realități obiective, simplă structură pragmatică rezultată uzului cuvintelor (Yoga Bhashya, III, 52) — deși e probabil că ele au fost inspirate de budiști și anume de logicianul Vasubandhu[28].

Teoria cunoașterii implică, în filosofia Samkhya, studiul „principiilor" (*tatva*) pentru că „prin studiul principiilor se obține cunoașterea completă, definitiv certă și absolută". (I.K. 64). Aceste principii sunt propriu-zis cele 26 de elemente ireductibile, cari constituiesc lumea. Dar, filosoficește, ele s-ar

[27] Asupra acestor probleme capitale ale logicei indiene, v. *Satis Chandra Vidyebhusana, A History of Indiana Logic* (Calcutta, 1921), care prezintă un imens material, deși cu inevitabile inexactități ; A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921), tratînd *Nyaya* și *Vaisheshika* ; S. Sugiura, *Hindu Logic* (Philadelphia, 1900), cercetînd materialele păstrate în China și Japonia ; H.Ui, *Vaisasika Philosophy* (London, 1917), traducînd și comentînd un important tratat, conservat în *Tripitaka* chineză ; G. Tucci, *Buddhist works on Logic* (Baroda, 1930), traducînd din Aryadava și Nagarjuna ; G. Tucci, *Buddhist Logic before Dinnaga* (London, 1929) — și tratatele generale notate în bibliografie.

[28] Cf. Stcherbatzky, *The Central Conception of Buddhism* (London, 1923), p. 43.

putea rezuma astfel : principiul evoluției naturii și a facultăților mentale, teoria efectului existînd potențial în cauză, și teoria cunoștinței — ca să nu mai pomenim principiul fundamental al existenței sufletului și *prakriti*, cu care ne-am ocupat în prima parte a acestui studiu.

La temeiul oricărui travalier logic indian se află definirea *promanei*, adică a instrumentelor de cunoaștere, „proba", calea prin care se acceptă sau se refuză o cunoștință. Așadar, *Ishwara Krisha (Karika*, 4 spune : Percepția *(dristam, pratyaksha)* inferența *(armmana)* și mărturia corectă *(apta vacanam)* sunt cele trei probe".

Percepția e „cunoașterea prin simțuri" (Karika 5) iar *Vachaspati Mishra*, interpretînd pasagiul, precizează că percepția e rezultatul procesului mental *(buddhi)*, în care *sattva* predomină, și care se obține prin atașarea acelui specific simț perceptor de obiecte. Cu alte cuvinte, o activitate a simțurilor, orientată către obiecte, mulînd forma lor (expresia e din texte) și prezentînd aceste forme intelectului *(buddhi)*[29].

Aceeași definiție o găsim și în *Samkhya Sutras : „pratyaksha* e acea cunoaștere care rezultă din atașare (la obiecte) și reprezintă forma lor". (I. 89). Aniruddha, comentînd sutra, introduce un element nou, afirmînd că definiția implică și „distingerea detaliilor" (traducerea imperfectă a termenului savikalpaka, pe care vom încerca să-l precizăm în această pagină).

Psihologia indiană a elaborat două teorii principale asupra percepției. Cea dintîi afirmă că actul percepției se disociază în două momente : a) *nirvikalpa*, adică percepția brută, tulbure, în care e absent conceptul de clasă și oricare altă diviziune logică (percepția copiilor) ; b) *savikalpa*, percepția la care colaborează o capacitate rațională, care integrează senzația în conceptul de clasă și în experiența anterioară, obținîndu-se o percepție netă. Aceasta e opiniunea lui *Kumarila*, din școala Mimansa, care se pare a fi inspirat de budiști[30]. De asemenea, e acceptată și de Vedantini (în operele tîrzii ca *Vedantapeibhasha*). Dar budiștii iau o poziție opusă, și socotesc că cele două momente nu se pot disocia în experiența percepției, deoarece chiar în cea mai primară percepție există *savikalpa*, prin simplul fapt că e un act cognoscitiv, la care implicit colaborează intelectul. Asupra acestei doctrine au durat polemici de veacuri, în India,

[29] *Vijnana Bhikshu (S. Pravachana Bhashya* I, 89), crede că *enumana* e „acea cunoaștere, modificarea intelectului, care se îndreaptă către obiectul cu care e în relație. Dar *purusha* nu e influențat prin această reflecție. Cf. *Vachaspati Mishra (Samkhya Tattva Kaumudi* 31 și 136) la *Karika* 5 și 20.

cari au precizat admirabil noțiunile și au contribuit la definirea pozițiilor fiecărui sistem.

Se pare că, cel puțin în *Ishvara Krishna* și întîii săi comentatori, cele două momente nu se distingeau. Dar, pentru că problema era deschisă și soluția obligatorie oricărui sistem, Samkhya a rezolvat ținînd seamă de structura sa realistă, socotind că ambele momente sunt implicate în percepție.

În ceea ce privește *savikalpa*, adică integrarea datului individual în cadrele generale ale materialismului experimental și clasat anterior, *Aniruddha* (la I, 84) răspunde că aceasta se realizează în chiar actul percepției, prin colaborarea *memoriei*. (Deși budiștii obiectează, pe bună dreptate, că intervenția memoriei nu trebuie acceptată în studiul percepției, act complet independent și *sui-generic*). *Vyăsă (Bhoshya*, III, 47) precizează că percepția nu e numai generală[31], deci altminteri cum s-ar putea observa obiectele ? Definiția *pratyeksei* după Vyasa e : „acea *promana* care se obține prin afectarea intelectului (buddhi) de către lucrurile externe prin vehiculul simțurilor" *(Bhashya*, I, 7). Adaogă că procesul e orientat îndeosebi către surprinderea particularului.

Vachaspati Misra (Tattva vaisaradi, III, 47) stabilește energia specifică a simțurilor și rolul lor în percepție. Într-adevăr, dacă cele cinci simțuri cognoscitive n-ar avea fiecare o activitate specifică, intransmisibilă, calitățile specifice n-ar putea naște niciodată, deoarece intelectul *(Buddhi)* nu face decît să lumineze și să coordoneze datele simțurilor.

Simțurile au calități specifice și rezultatul activității lor alimentează intelectul. Altminteri, cum ar putea exista surzi și orbi ? — întreabă Băchaspati.

Rezumînd, e evident că prin percepție realismul Samkhyei înțelege o activitate psihică directă asupra obiectelor, obținînd

[30] Cf. *Slokavartika* de Kumarila și *Nyayabintu* de Dharmakirti. De asemenea, Stchebatzky, *Erkenntnistheorie und Logik nach dar Lehre der Späteren Buddhisten* (München, 1924), cap. *Die Wahrnehmungslehre der brahmanischen Systeme* (p. 190 și următ.). Influența lui Dignaga asupra lui Prasastapada, sistematizatorul logicii Vaisheshika, infirmată de H. Jacobi în *Die indische Logik* (Göttingen, 1901) a fost definitor stabilită de Stcherbatzky, *Rapports entre la Théorie Bouddhique de la Connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophique de l'Inde* (Muséon, 1912).

[31] Aceasta este opiniunea vedantinilor, cari spuneau că prin percepție se disting numai calitățile generale ale lucrurilor — eus, existență — iar individualitatea lor e „lucrată" prin raționament. *Kumarila* atacă pe vedantini în *Slokover Hika*, spunînd că dacă percepția ar cuprinde numai caracterele generale, n-am putea distinge un bou de un cal, amîndouă obiectele subsumîndu-se aceleeași clase a „existenții" „animalului".

un transfer formal în conștiință, iar obiectele existînd ca atare, nefiind socotite nici senzații, nici momente, nici iluzii. Cu asemenea fundament, e ușor de aflat de ce Samkhya nu s-a preocupat prea mult cu problemele percepției, deoarece afirma validitatea datului printr-o intuiție directă a realității exterioare. Problema a fost, însă, mult dezbătută în India, în urma formidabilei reforme a lui Dignago — și amănunte asupra-i se găsesc în lucrările citate în note.

Inferența sauraționamentul (armmāna) corespunde teoriei preponderente în logica Nyaya și Samkhya n-a contribuit cu nimic la amplificarea ei. Influența budistă e inexistentă. E o teorie a inferenții implicînd percepția (*Tattva Kumudi*, 34) și definiția în *Ishvara Krishna* (sloka VI) e acesta : „se fundează pe termenul major și pe termenul minor, și e de trei feluri" — definiție ininteligibilă fără comentarii și paranteze. Formularea e atît de sumară tocmai pentru că era un lucru universal cunoscut și universal acceptat. Numai Charvakas negau *enumāna* ca probă *(pramana)* pe temeiul că termenul mediu (vyapti „concomitența permanentă") e el însuși un adevăr ce trebuie justificat prin inferență și așadar se obține un cerc vițios[32].

Răspunsul lui V. Misra la această critică a materialiștilor e atitudinea bunului simț realist. El întreabă cum ar putea ști, altminteri, unde se află adevărul, deoarece acesta nu e perceptibil prin simțuri, și vorbele nebunilor ar fi egale cu cele ale oamenilor cu minte dacă n-ar exista un criteriu de verificare. De asemenea materialiștii se contrazic criticînd inferența, pentru că însăși critica lor folosește silogismul și e valabilă numai prin raționament.

Inferența e de trei feluri : 1) *a priori (purvavat)*, cînd efectul se inferă din cauză (ploaie se inferă din prezența norilor) ; 2) a posteriori *(seshavat)* cînd cauza se inferă din efect (ploaie din umflarea rîului) ; 3) *samanyatodrishta*, cînd inferența e de la general la general (V. Misra, *Tattva Kaumudi*[33] Vijnana Bhikshu (la S.S.I. 135) dă o probă din ultimul gen de inferență, afirmînd *gunele* din existența lui *mahat*.

---

[32] Cf. G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano*, (Roma, R. Accademie dei Lincei, 1924) și prodigioasa enciclopedie polemică budistă *Tattyasongraha* a lui *Santaraksita*, cu comentariul lui *Kamalosila* (Geekward Oriental Series, 2 vol. Baroda, 1929), unde se găsesc materiale noi, nefolosite de Tucci.

[33] Ateismul Samkhyei e singurul caracter pregnant care o deosebește de Yoga, sistem care acceptă existența lui *Ishvara* și-l socotește punctul suprem în care yoghinul își poate fixa meditația sa discriminativă, atingînd *mukti* (V. Studiul nostru din Ricerche Religiose). Încolo, fizica, psihologia și metafizica ambelor sisteme sunt aproape.

Samkhya Sutras (V, 11) dovedește inexistența lui Dumnezeu din absența unui termen mediu (vyapti) între creație și creator. *Mahat* e un efect general, și se referă dintr-o cauză generală (gunele) ; dar un proces identic nu e posibil cu existența lui Dumnezeu, pentru că efectul (fenomenele) își are cauza în natură *(prakriti)* și e inutil să implicăm un Dumnezeu (Ishvara), cu atît mai mult cu cît acesta dacă ar exista, ar fi imobil și perfect calm, n-ar avea nici o dorință, nici aceea a creației.

Între Dumnezeu și Lume nu există o relație organică, o „invariabilă concomitență" *(vyapti)*, așadar din existența Lumii nu se poate deduce existența lui Dumnezeu.

Inferența slujește în Samkhya la dovedirea existenței principiilor *(tattva)* și ea e implicată în travaliul metafizic pe care l-am expus în partea I-a a acestui studiu. Una din trăsăturile specifice ale sistemului, *pluralitatea sufletelor*, e justificată de asemenea prin inferență. Samkhya pleacă de la un adevăr acceptat în India : că au existat oameni cari s-au liberat prin cunoaștere, și ei sunt înțelepții (Kapila, Asura, etc.) sau *rishis*, ale căror legende abundă în epică și în Purane. În același timp durerea existenței e un dat cotidian și această durere dovedește ignoranța, adică robia iluzorie a sufletului. Acum, dacă ar exista un singur suflet — conștiința Universală, Brahman identic cu Atman (cum afirma Vedanta) — cînd cel dintîi suflet s-ar libera de iluzia fenomenică, aceasta ar determina liberarea tuturor sufletelor, pentru că esența fiind una și aceeași, n-ar putea exista în același timp în două stări complet opuse. Samkhya e nevoită, astfel să accepte o pluralitate infinită a sufletelor și interpretează textele sfinte — cari afirmau existența unui singur suflet — spunînd că aici se înțelege *unitatea de clasă* iar nu *unitatea individuală* (Vijnana Bhiksha, introducere la *Samkhya Sutras*). Există un singur suflet in sensul că esența tuturor *purusha* e aceeași, și e opusă naturii *(prakriti)*.

•

Deși cu reale capacități metafizice și impresionante posibilități de analiză științifică a fenomenelor obiective și a vieții mentale ; deși reprezintă efortul maxim al spiritului realist elaborat de problematica indiană — Samkhya n-a putut atinge nici gloria budistă, nici popularitatea aproape universală a filosofiei vedante, care și-a stabilit supremația definitivă îndată după pieirea Budismului în India. Poate cauza s-ar găsi în ateismul Samkhyei și în aspectul său tehnic, științific, anti-mistic. În același timp avea de luptat cu spiritul sincretist, cu adeversari

cari asimilau doctrinele și metodele sale. Însăși Vedanta a asimilat concepția naturii primordiale, *prakriti*, identificînd-o cu *maya*, iluzia eternă creatoare a formelor. Motivul identificării *prakriti-maya* se află și în epică.

Samkhya a influențat originile budismului și, în creștere, a fost la rîndul său influențată de budiști. Peste tot, în literatura filosofică indiană — în Upanisade, în epică, în Purane, în *tantra*, în mistică — se pomenește de *Samkhya* și de *Kapila*, legendarul ei fundator. Istoria școlilor samkhyasti și ale interpenetrărilor lor reciproce e prea obscure și încă nestudiată ce s-o rezumăm aici. De altfel, chestiunile istorice nu sunt indispensabile înțelegerii și aprecierii contribuțiilor pur filosofice — și le-am evitat complet în acest studiu.

Notă bibliografică

A. *Texte*. Notăm numai tratatele principale și edițiile cari au fost cercetate în acest studiu, alăturînd datele istorice și aprecieri sumare.

1. *Ishvara Krishna, Samkhya Karika*, mijlocul secolului III d. Chr., tratat în 72 de slokas, excelent sumar mnemonic, e cea dintîi sistematizare a Samkhyei care ni s-a păstrat.

2. *Māthara, Vrittile S. Karika*, data nesigură, probabil sec. VII—VIII d. Chr. Comentariu scurt, fără contribuții sintetice. Se spune că e influențat de Gaurapada. Ed. Benares, 1922, singura care există pînă în prezent, îngrijită de Pandit Vishnu Prasad Sarmo.

3. *Gaurapada, Bhashya* la N.1, sec. VII, urmează aceeași linie interpretativă tradițională, de interes parțial. Ed. și traducere de Wilson, retipărită Bombay, 1924. Traducere exactă, dar cu inevitabile imperfecții tehnice.

4. *Vachaspati Misra, Samkhya — tattva — Koumudi*, comenta la N.1, cel dintîi original și polemici, oferind o nouă sistematizare filosofică și o inteligentă maturizare a subiectului. Traducerea suferă pe alocuri de influențele limbagiului teosofist anglo-saxon.

5. *Tattra-Sumasa*, atribuit iluzoriu lui Kapila, sec. XIV, uimitor de sumar tratat în 22 slokas, comentat de Narendra, editat și tradus (obscur) de N. Sinha, Allahabad, 1912.

6. *Samkhya Pravachana Sutra*, voluminos tratat în cinci cărți, autor necunoscut, atribuit de tradiția lui Kapila, probabil sec. XIII—XIV, cuprinde materiale mult mai vechi și polemici anti-idealiste.

7. *Aniruddha, Samkhya-sutra-vritti com.* la N.6, începutul sec. XVI, neoriginal dar extrem de clar, de completat și de sistematizat. Ed. Garbe, Calcutta, 1888, și o traducere bună în 1892 (amîndouă în „Biblioteca Indica").

8. *Vijnana Bhikshu, Samkhya-pravochana-bhashya,* la No. 6 original, polemic, nebtil, tratînd geniale însușiri filosofice, datorează — ca toată literatura scrisă indiană — mult predecesorilor și tradiției orale. Ed. Benares, 1909, de către Pandit Ratna Gopala Bhatta, tradus (obscur) de Siha, cu N.5 și N.7 E cel mai dificil tratat samkhyast.

9. *Mahadeva Vedantin, Samkhya-vritti-sara,* sec. XVII, com. la N.6, neoriginal, urmează pedestru pe Aniruddha. Editat și tradus parțial de Garbe cu N.7.

Din cărțile Yoga au fost utilizate aici :

1. *Patanjiali,* Yoga Sutras, data nesigură, sec. II în Chr. sau sec. IV d.Chr. Sistematizează sumar tradiția.

2. *Vyasa. Joya-bhashya* la No.1. sec. VII d.Chr., admirabil comentariu, acut, metafizic, polemic. Ed. cu No.1 și No.3. Benares nenumărate ediții. Nu există, însă o ediție critică.

3. *Vachaspati Mishra, Tattra-vaisardi,* comentariu la No.2 sec. IX. Glosă completă, cu amănunțite analize, valoare metafizică și polemică. Tradus cu No.1 și No.2 de Woods, Harvard, 1914, ininteligibil fără textul sanscrit, traducere mulată pe fraza sanskrită, fără valoare pentru cel care nu poate urmări originalul. Trad. Rama Presad, cu No.1 și No.2 , Allahabad, 1910, obscură și diletantă.

•

B. *Studii critice*. Notăm numai studiile recente, necesare și originale ; edițiile sînt cele pe care le-am folosit.

Richard Garbe, *Die Samkhya — Philosophie* (Leipzig, 1894), lucrare fundamentală, singura care există completă. Mult material, capitole prime importante lipsite de spirit filosofic, multe probleme le înțelege superficial, sau numai comparîndu-le cu sisteme europene.

A. B. Keith, *A History of the Samkhy Philosophy* (London, ed. II, 1924) scurtă expunere a evoluției ideilor Samkhyaste, datorînd mult lui Deussen, Jacobi și Hopkin. Valoare istorică ; nulă filosoficește. Necesară ca orientare bibliografică.

S. N. Dasgupta a făcut din Samkhya și Yoga obiectul favorit al studiilor sale. Cf. A. *History of Indian Philosophy* (Cambridge, 1922), p. 208—271 ; Yoga as Philosophy and Religion (London 1924) ; Yoga Philosophy (Calcutta, 1930) aduce numeroase materiale asimilate, interpretate, coordonate cu o rară

pătrundere și înțelegere filosofică. În interpretarea teoriilor naturale, Dasgupta datorește anumite sugestii cărții d-rului B. N. Seal.

Paul Deussen, *Die nach-vedische Philosophie der Inder* (ed. 3 Leipzig 1920) p. 408—506, studiază numai Ishwara Krishna. Ideile Samkhya în Upanisade.

P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (tr. engl. Edinburg, 1906) p. 231—255. Ideile S. în epică S. W. Hopkins, *The Great Epic of India* (New Haven, 1920) p. 96—188; J. Dohlmann, *Samkhya in the Mahabharata*, 1923 (autorul n-a putut vedea această lucrare).

Asupra lui Ishwara Krishna și comentatorilor săi: *Takakusu*, *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrem Orient*, vol. IV p. 57 și urm. Belvalkar, în *Bhanderkar Commemoration Volume*, p. 171—184 și A. B. Keith, *The Māthara Vritti*, in Bulletin of the School of Oriental Studies, vol. III, part. III — discută problema lui Māthara și Vindhyavāsa.

CAPITOLUL III

Contribuțiuni la psihologia Yoga

Acest studiu e limitat la discuția conceptului de „experiență sufletească" în Yoga, și la analiza sumară a tehnicii (asceză, meditație, practică) pe care tratatele yogice o socotesc capabilă de a distruge experiența comun umană și de a realiza transa meditativă *(samādhi)*. În paragraful I se expune interpretarea yoginică a structurii vieții sufletești normale, cotidiene. În paragraful II se urmărește procesul psihologic al desrădăcinării acestei structuri prin practica Yoga. În paragraful III se stabilește noua structură obținută prin procesul meditativ fixat de tehnica respiratorie, structură putințe să atingă *samādhi* și stările imediat premergătoare. În alt articol se vor continua analizele asupra psihologiei Yoga, discutîndu-se concepția timpului, psihologia limbagiului, etc. precum și cîteva considerații finale asupra contemplației indiene.

Se înțelege, așadar, că nu vom examina aici rezultatele propriu-zise ale practicei Yoga, așa cum se află ilustrate de yogini. Asemenea studii, pentru a fi la adăpost de diletantism medical sau teosofic, necesită un imens și direct material de observații. În paginile ce urmează ne mulțumim să expunem psihologia Yoga, așa cum e înțeleasă și justificată de literatură filosofică Yoga. Socotim că asemenea expuneri nu sunt lipsite de interes filosofic, din două motive: 1) revelează o concepție psihologică generată de un temperament specific și de un milenar antrenament ascetic, introspectiv, meditativ, 2) readuce în discuție posibilitățile de control asupra dinamicei subconștiente și eficacitatea concentrației. În aceste decenii de superstiții și mistagogi, cînd s-au publicat atîtea compilații lipsite de orice suport textual sau tradițional asupra Yogei — socotim necesar o preliminarie acțiune critică. În afară de cîteva excepții (notate

în bibliografie) — excepţii cari de altfel se mărginesc la simple rezumări sau traduceri filologice — tot ce s-a publicat pînă acum, în Europa, India şi America asupra Yogei e lipsit de garanţie ştiinţifică sau practică. Nu e posibilă o educaţie tehnică yoginică fără ajutorul unui *grup*. Toate tratatele practice în limbile europene sunt caracterizate de o evidentă sterilitate şi inutilitate.

Acest articol e sumar şi se conduce după autorii clasici ai filosofiei Yoga. Yoga însă, e o atitudine universală a gîndirii indiene şi exemple ilustrînd meditaţia, asceza, transa, miracolele yoginilor abundă în întreaga literatură indiană. Năzuind să luminăm numai cîteva concepţii centrale, am redus numărul textelor citate şi îndeobşte orice excursiune în domenii streine psihologiei Yoga. Metafizica ei am expus-o în studiul *Introducere în Filosofia Samkhya (Revista de Filosofie*, 1930, no.2). O ultimă observaţie asupra terminologiei. Am păstrat întotdeauna termenii tehnici sanskriţi, încercînd o traducere verbală şi una filosofică. Iar în expunere am urmărit sistematica tratatelor yogiene, multe fraze fiind numai parafrazarea comentată a textului sanskrit. Am notat întotdeauna izvorul, cifra romană indicînd cartea, iar cifra arabă numărul *sutrei* din clasicul tratat al lui Patanjali (sec. II î. Chr.) iar numele *Vyāsă* sau *Vachaspati Mishra* precizează comentariul făcut de *Vyāsa* sutrelor lui Patanjali şi adnotaţiile acestuia de către Vachaspati Misra. Comentariul lui Bhoja nefiind atît de important nu am uzat de el în acest articol.

Profesorului nostru Dr. Surendranath Dasgupta, cu care am cetit, tradus şi discutat paginile dificile, i se cuvin mulţumiri pe cari numai dragostea şi modestia sa ne împiedică a le amplifica.

a) Structura vieţii sufleteşti normale

Yoga e un sistem filosofic *(darsana)*, constituit din trei ştiinţe sau trei grupări de ştiinţe : 1. teoria cunoştinţei şi logice ; 2. psihologia şi tehnica (amîndouă implicînd un fond etic) ; 3) metafizica şi soteriologia. Organicitatea sistemului nu suferă prin această diviziune tripartită în aspecte şi funcţiuni. Le-am notat aici numai ca să arătăm conjugarea acestor trei ştiinţe cu planurile experienţei umane. Într-adevăr, Yoga admite posibilitatea a trei experienţe ce se deosebesc structural, calitativ, între ele, iar nu dintr-un coeficient de intensitate sau cantitate. **Aceste trei structuri sunt : 1) experienţa falsă, iluzorie**, invalidă

(eroarea sensorială) ; 2) experienţa cotidiană, obştească, umană ; 3) experienţa ultimă *(samādhi)*, rezultanta meditaţiei şi practicei Yoga, care conduce pe pragul liberării *(mukti)*, de durerea existenţei *(samsara)*. Să se observe că cele trei diviziuni ale Yogei corespund necesar conceptului de „experienţă", elaborat de acest sistem filosofic.

Logica e menită corectării experienţelor false, a erorilor datorită fie iluziilor aperceptive (d.p. frînghia iluzoriu socotită şarpe), fie unei invalide asociaţii de idei (stîlpul în întunerec crezut duh necurat, etc.). Toate aceste experienţe iluzorii, eronate, se disting printr-o justă aplicare a simţurilor sau printr-un raţionament valid.

Psihologia ca ştiinţă a faptelor sufleteşti, se ocupă de experienţa general umană, constituită de ansamblul experienţelor realizate în ordinul natural. E util de amintit aici ceea ce scriam asupra Samkhyei, că în aceste două sisteme indiene (Yoga-Samkya) faptele sufleteşti sunt înglobate în ordinul natural, ca oricare alt fenomen fizic sau biologic ; ele sunt manifestări — morfologic deosebite dar esenţial identice — ale aceleeaşi Naturi primordiale *(prakrti)*. Yoga ca şi Samkhya socoteşte reală orice manifestare naturală, orice moment fizic, ca şi orice moment psihic. Ceea ce e ireal, adică fals, e relaţia dintre aceste fapte şi suflet, o falsă relaţie *(upādhi)*, o identitate invalidă, izvorîtă din ignoranţa metafizică. Experienţa cotidiană a existenţei general umane, deşi e validă logiceşte şi psihologiceşte — e falsă metafiziceşte, pentru că se atribuie sufletului (V. *Introducere la Fil. Samkhya)*. Cu acest depozit vast de experienţe just adunate de activitatea sensorială (just, adică *natural* ; dar vom vedea că ce e „natural" în psihologia cotidiană e „iluzoriu" metafiziceşte) şi clasate de categoriile logice, dar necorectate de adevărul fundamental (sufletul şi soteriologia) — se ocupă psihologia yogică, analizînd astfel activităţile sensoriale, energetica memoriei şi îndrumînd teoreticeşte itinerariul ascetic — practic.

Însfîrşit, a treia experienţă e cea care se obţine prin distrugerea actualei structuri sufleteşti, e generată de roadele meditaţiilor, adică prin suprimarea funcţiunilor sensoriale şi prin stabilirea unui nou şi subtil echilibru fiziologic *(printr-un special proces respiratoriu*, etc. v. infra) ; e o totală poligeneză care nu are nimic comun cu antecedenta structură şi care poate sluji de vehicul revelaţiei ultime, liberării *(mukti)*. Această stare de transă (traducem provizoriu *Samādhi* prin „transă", deşi aceşti doi termeni nu au comun decît exprimarea pierderii facultăţilor normale) e produsă prin colaborarea gnozei şi practicei, a unei subtile discriminaţii metafizice în esenţa lucrurilor

(cosmosul, sufletul, falsa relație posesivă dintre suflet și minte, etc.) și a unei activități tehnice susținută, urmărind dezrădăcinarea funcțiunilor psiho-fiziologice de toate zilele.

Scopul yogei e distrugerea celor două experiențe prime (eroarea logică și eroarea metafizică) și înlocuirea lor cu o nouă experiență, calitativ diversă. Aceasta pentru că, după cum am scris în repetate rînduri, condiția existenței umane e dureroasă pentru temperamentul indian și singurul scop e depășirea ei.

Vyāsa (ad Patanjali I, 1) împarte astfel stadiile minții (planuri mentale, citta bhumi : 1. instabilă *(kșipta)* ; 2. confuză obscură *(mudha)* ; 3. stabilă și instabilă *(viksipta)* ; 4. fixată într-un singur punct *(ekāgra)* ; 5. complet strunită *(niruddha)*. Dintre aceste stări primele două aparțin tuturor oamenilor, fiind însăși dinamica cotidiană, psihomentală. *Vikșipta* se obține printr-o fixare ocazională a minții prin atenția (de pildă în soluționarea unei probleme matematice într-un efort de memorie, etc.), dar ea e pasageră și nu slujește liberării *(mukti)*, pentru că nu e obținută prin yoga. Adevăratele stări yoginice sunt numai ultimele două.

Dispozițiile minții, tot după Vyasa (I, 2) sunt : *prakhyā* (vioiciune, iluminare), *pravrtti* (activitate, energie), *sthiti* (inerție) — dispoziții cari se datoresc predominației uneia dintre cele trei *gunas* : *sattva* (puritate, iluminarea prin înțelegere), *rajas* (energie) și *tamas* (inerție). Mintea *(citta)* nu e decît un organ natural, dinamic, putinte de a suferi obscuritate (cînd e subjugat de *tamas*), pasiune (prin instaurarea gune *rajas*) și claritate rațională, conjugată cu puritate morală (prin stăpînirea gunei *sattva*).

Suprimarea experienței umane nu e o sarcină facilă chiar pentru tehnica de drept reputată a Indiei. După cum vom vedea îndată, obstacolul principal nu e trupul, cu funcțiunile lui, ci subconștientul setea de viață, vast receptacul al experiențelor rasei, rădăcini adînci, cîteodată ele însele cadre formate ale experiențelor actuale. Yoginul are de luptat îndeosebi cu partea fluidă, intențională, subconștientă a minții. Evident, ascensiunea practică prin purificări, renunțare și meditații, nu poate începe înaintea unei prealabile luminări teoretice.

Dar iarăși nimic nu poate fi realizat — spun participanții doctrinei Yoga — fără practică, fără *acțiune (kriya)*, fără *tapas* (energia purificărilor și înfrînărilor ascetice). Cărțile II și III a lui Patanjali sunt închinate cu deosebire acestei activități yogice, (purificări, poziții corporale, procese respiratorii, meditații prin fixarea obiectelor, meditație fără obiecte etc.). Totuși, Vāchaspati Misra (ad II, 1) are grijă să observe : 1) că acțiunea *(kriya-yoga)* nu trebuie exagerată ca să tulbure echilibrul fiziologic al trupului și 2) că nu trebuie executate cu dorința fructelor.

Din acest organic apel către acțiune (înțeleasă ca *realizare practică*, iar nu *aplecare în afară)* se înțelege cît de indispensabilă e experiența yogică. Astfel, în actuala condiție umană e imposibil de valorificat (și chiar de justificat) *samādhi*, starea ultimă, preliminarie liberării — pentru că samādhi transcende experiența și e numai un „nume" pentru cei cari participă, încă, total la experiența general-umană. Dar cei cari se hotărăsc, chiar numai pentru un răstimp, să practice renunțarea valorilor lumești *(vairagya)* și cele dintîi preliminarii tehnice yogice — au posibilitatea să verifice *realitatea* și eficacitatea acestor practice și întrevederea liberării *Vyāsa* (ad I, 49) lămurește deosebirea dintre cunoștință prin *comunicație* (sau inductivă) și cea prin experiență (sau „particulară") ; cunoașterea Yogei e inclusă în această cunoaștere nemijlocită. Credința (shraddha) vine după cea dintîi realizare (Vyāsa, I, 34), după ce conștiința se convinge direct de eficacitatea terapeuticei Yoga[1].

Trecerea de la starea sufletească cea de toate zilele la stările psihice proprii meditațiilor yoginice se face treptat. Însăși contemplația Yoga — cum vom vedea îndată — consistă din grade diferite *(bhumi*, „planuri" cum le numește Vyāsa) și saltul peste ele nu dă nici un rezultat practic Anticipația, nerăbdarea, pripeala, dorința de a atinge *samādhi* fără ca totuși mintea yoginului să se poată concentra total în Ishvara), acea „dorință individuală" de transă — sunt obstacole, rezistențe obiective în împlinirea scopului. Vyāsa (ad. III, 6) scrie : „Cînd s-a cucerit un plan *(bhumi* prin *samyana (samyana* consistă din concentrație, meditație și transă, v. Vāchaspati III, 1) aceasta se aplică celui imediat următor. Nimeni nu poate sări un plan imediat următor și practica *samyana* referindu-se la un plan superior, fără a fi cucerit planul de jos *(adhara bhumi)*. Și dacă *samyana* nu se realizează cum se poate revela cunoștința nemijlocită ? Cel care a cucerit, însă, planurile înalte făcînd din

---

1 De amintit definiția percepției ca „experiența nemijlocită a unui obiect ; *Abhoga* e o „luminare" (prajna), printr-o „percepție directă" (saksetkara) a obiectului el însuși. (Vachaspati Misra, ed. I, 17). Dar percepția ordinară e condiționată de limitarea simțurilor, de obstacole, infirmități, în timp ce yoghinii — în spusa tratatelor — posedă o suprasensibilitate speciale a simțurilor, asemenea zeilor (zeii indieni sunt suflete „desincarnați") (Vachaspati Misra, Tattva kaumudi 30 la Sámkhya Karika V). Ei pot intra în direct contact perceptual cu forma minusculă (atomi), sau enorma (pakrtti), *Samkhya Sutra* I, 90—991. Discuția pe larg a percepției yoginilor se află în Ptanjali Yoga Sutra, cartea a III-a.

Dumnezeu (Ishvara)[2] motivul activității sale, nu are nevoie să practice *samyana* planurilor inferioare, ca cetirea gîndurilor, etc. De ce? Pentru că obiectul acestor *Samyane* (inferioare) e deja cucerit prin alte mijloace (meditație în Ishvara). În ceea ce privește natura planului imediat următor unui plan oarecare, numai practica yoga ne-o poate revela. De ce? Pentru că s-a spus (în scripturi): „Yoga trebuie cunoscută prin Yoga; Yoga se manifestă prin yoga, etc.". Tăgăduirea realității experienței yogice sau critica anumitor aspecte e gratuită din partea unui om care nu are cunoașterea imediată a practicei; aceasta, pentru că stările yogice transcend condiția în care ne aflăm cînd o criticăm[3]. Ceea ce se numește „individualitate" umană, „conștiință, „personalitate" etc. e alcătuită dintr-o împletire organică de funcțiuni psihice (citte vrtti = „stări men-

[2] Discuția asupra teismului Yogei se află în studiul nostru *Il male e la liberazione nella filosofia Samkhya-Yoga* (Ricerche Religiose. 1930, n. 2, p. 200—221).

[3] Necesitatea experienței directe a *realizării* prin fapt, e un leit-motiv în India, mai cu seamă în *Tantra*, acea misterioasă școală tehnică, filosofia acțiunii, a potențelor asupra căreia nădăjduim a publica în curînd cîteva studii. „E lucru femeiesc să te ostenești a stabili superioritatea unui adevăr prin argumente discursive, în timp ce e lucru bărbătesc să cucerești lumea cu propria-ți potențialitate" *(Tantratattva*, vol. I, p. 125) „*Sakti* (potența ce se cere actualizată prin practică) a unui lucru nu așteaptă recunoașterea intelectuală". (Ibid. p. 124). Experiența, realizarea își are validitatea în sine, în propria-i *acțiune*; acesta e rezumatul *Tantrei*.

Aspectul prin excelență pozitiv, efectiv, practic, al Yogei se află concretizat în ceea ce se numește *Hatha-Yoga*. Această ramură a Yogei nu se mărginește la regularea higienei trupului, nici la o medicină gimnastică; ea nu e o știință fiziologică (așa cum se crede în Europa), ci o cale practică în realizarea emancipării, cale care recomandă disciplinarea și stăpînirea absolută a trupului și minții, iar nu distrugerea lor prin contemplația finală (cum propovăduiește Yoga gnostică (jnana Yoga). De aceea Hatha-Yoga se poate considera o ramură a *Tantrei*, pentru că află *mukti* în realizare, în voința de putere, în act iar nu în abstractă meditație. Prin trup se realizează *ski*, nu prin anularea trupului. În conformitate cu aceste principii vezice, *Hatha-Yoga* elaborează o foarte interesantă tehnică fiziologică, menită nu să bată recorduri fizice sau sportive, ci să realizeze o virilă și ordonată stăpînire a funcțiunilor fiziologice. Cuvîntul de ordine e practica, exercițiul, aplicarea (sensurile termenului *abhyasa*)". Prin *abhyasa* se obține izbînda, prin practică se cucerește libertatea. Conștiința perfectă se cîștigă prin act. Yoga se obține prin activare *abhyasa*). Moartea poate fi păcălită prin *abhyāsia* și omul ajunge cuceritorul morții prin practică. Prin practică se capătă puterea profeției *(vak)* și însușirea de a merge oriunde; numai prin simpla exercitare a voinței" *(Shiva Samhita*, IV, 9—11). Problemele acestea se află cercetate în *Studiu comparativ între fiziologia Yoga și Tantra, cu referință la sistemul nervos și aparatul respiratoriu*, pe care nădăjduim a-l publica curînd.

tale", dar în sensul dinamic al expresiei) cari se cer cunoscute și stăpînite de cel care intenționează să practice Yoga. Acesta *vrtti*, însă, nu pot fi controlate și, în cele din urmă respinse, înainte de a fi experimentate. Cu alte cuvinte nu te poți libera de existență *(samsara)*, dacă nu cunoști nemijlocit viața și nu poți suprima răul dacă nu l-ai experimentat. Astfel se explică paradoxala teologie dicotomizată a Creației care, în concepția *Samkhya*-Yoga slujește atît desfătării cît și liberării sufletului. De fapt, condiția umană, deși dureroasă — nu e desperată, deoarece însăși experiențele se străduiesc la liberarea sufletului (funcționarea lor generînd desgust de *samsara* și nostalgia renunțării). Mai mult, numai prin experiențe se obține liberarea; ele sunt un vehicul prim și indispensabil. De aceea zeii *(videha* „desincarnați") sunt inferiori condiției umane și zac din timpuri, fără să atingă liberarea completă. Toate acestea probează categoric importanța acordată, de către Yoga experienței, practicei, realizării. Cunoașterea nu mai e suficientă în ea însăși, cum socotea *Samkhya*; liberarea nu poate veni prin gnoză, prin revelația metafizică — ci printr-o distrugere propriu-zisă a organismului psihic, distrugere care nu se poate împlini nici prin droguri, nici prin brutale operații chirurgicale, nici prin practici abrutizante, ci prin procesele ce le vom examina îndată.

În analiza globală a „individualității", a sistemului psihic care activează în fiecare om condiționat fiind de anumite variabile, Yoga descoperă următoarele *vrtti* (stări psihomentale) *avidya* (ignoranță), *asmita* (sentimentul individualității, al falsei personalități posesive), *raga* (pasiune, atașare), *dvesha* (desgust, aversiune) și *abhinivesha* (dragoste de viață, „voința de a trăi") *(Vyāsa* și *Yoga Sutra* II, 3). Ele nu sunt cinci funcțiuni separate, cinci elemente distincte, ci masa psihică e un tot care se poate specializa, diferenția în cinci funcțiuni separate. Toate cinci *vrtti* sunt dureroase *(klesha)*; așadar toată experiența e *klesha*, fiind manifestarea stărilor mentale. Numai prin yoga se pot opri aceste *vrtti* și se poate transcende experiența umană, așadar răul.

Să analizăm puțin aceste stări mentale *(vrtti)*. Cauza lor ontologică e, firește, ignoranța (Y.S. I, 8) și aceasta se înțelege prin ceea ce am scris în *Introducere în Filosofia Samkhya*. Ele se transmit prin *vasanas*, un concept psihologic de maximă importanță în yoga și care aici are sensul de: senzații specifice subconștiente, creind cadre experiențelor. Aceste *vāsanas* sunt impresii subliminale, cari condiționează experiența actuală și cea viitoare și, fiind dincolo de pragul conștiinței, constituie un dificil obstacol în liberare *(mukti)*, aflîndu-se în stare potenți-

ală și cerind să se actualizeze (monden) chiar după ce yoghismul a trecut în altă fază (alt „plan" al desăvîrșirii). *Vāsanas* sunt produse de *vrtti* și produc la rîndul lor *vrtti*, cercul fiind etern fără început și fără sfîrșit, atît timp cît se acceptă valorile mondene și se poartă sarcina organismului psihic normal.

„*Vāsanas* sunt izvorîte din memorie" scrie Vyasa (ad Y.S. IV, 9); aceasta e dovadă a caracterului lor subliminal. Viața e o descărcare de vāsanas, manifestată prin *vrtti*; traducînd aceasta în terminologia psihologică experiența existenței e o continuă actualizare în procese, și *acte*, a subconștientului. *Vāsanas* predispun caracterul specific al fiecărui individ, după densitatea *Klesha*, după ereditate, și conform cu algebra karmică. Tot ce definește specificitatea, individualitatea intransmisibilă a fiecărui ins, ritmul instinctelor, valorificările instituțiilor etc. — sunt produse de vāsanas, de subconștientul care se transmite din generație în generație (limbaj) moravuri, civilizație : transmisiune istorică) după cum se transmite personal (transmigrare karmică)[4]. O bună parte din materialul prezent în existența noastră e numai moștenire rasială, socială, intelectuală — forme de acțiune și gîndire create de exercițiul *vāsanas*. Aceste elemente subconștiente determină : itinerariul majorității oamenilor. Numai prin Yoga ele pot fi cunoscute, controlate și „arse".

Acțiunile *(Karmah)* sunt suportate de *Kleshas* și *Kleshas* de acțiuni, scrie Vadraspati Misra (ad II, 3), și relația aceasta ciclică trebuia înțeleasă în același sens ca relația *Klasha-vrtti-vāsana*. De altfel, Yoga rezumă astfel interdependența psihică a conștiinței normale : acțiunile *(Karmah)* sunt izvorîte din stări mentale *(vrtti)* și produc la rîndul lor *vrtti*. Stările mentale sunt *Kleshas*. Ele însămînțează *vasanas* potențe subconștiente, energie specifică subliminală care condiționează morfologia specifică a stărilor mentale individuale și sunt generate de *vāsanas*. După cum am mai scris, dinamica creatoare *Karma-vrtti-kleshas-vāsana-karma* etc. e infinită și fiind naturală (aparținînd lumii fenomice, reale, existente, cosmice) nu se poate distruge. „Arderea" acestor stări subliminale — de care vorbește Yoga — înseamnă detașarea eului metafizic *(purusha*, ego transcendent, aflîndu-se în contact iluzoriu cu mentalul) de conștiința cotidiană (inteligența, procesul asociativ, sensibilitate, memorie, etc.). În acel caz dinamica mentală se reîntoarce în dinamica

---

[4] Potențele karmice se transmit printr-un *anima (linga*, „corpul subtil"), ele nu pot modifica și nu se pot atașa de suflet *(purusha)*. Dar, transmigrarea se face numai prin forțele și potențele din *anima*.

fizică, oarbă, cosmică *(prakriti)*. „Slăbirea acestor *Kleshas* se împlinește prin reducerea lor în incapacitate de a oferi obstacole în calea dreptei judecăți. Și acesta e efectul disciplinei Yoga, atît prin procese vizibile, cît și invizibile". (Vijnana Bhikshu, *Yogasara*, cap. II). Între experiența normală și *samadhi* e un salt calitativ, care rupe cercul etern *vāsanas-vrtti-karmas*.

În stările mentale dureroase (*Klishta*, care se poate traduce de asemenea „păcătoase") nu pot exista alte stări *(aklishta)* sau, chiar dacă ar exista, nu s-ar putea manifesta, fiind blocate, barate de stările *klishta*. Astfel explică Yoga solidaritatea umanității în rău, în experiența comună, dureroasă — și rezistența opusă de însăși condiția umană mesagiului renunțării. Durerea e un dat general, dar puțini sunt acei cari au curajul renunțării și puterea de a parcurge complet itinerariul liberării — pentru că atît timp cît experiența e stăpînită de *Klishtas*, orice virtute transcendînd valorile lor e blocată, e împiedecată să se obiectivizeze actual, pozitiv, e acceptată numai ca o nostalgie, nu ca o experiență. Din această nostalgie pentru izolatele stări pure (*aklishtas* = pure nu în sens moral, ci metafizic, adică transcenzînd iluzoriile raporturi psihologice eu — suflet) se ridică dorul de cunoaștere, iar prin cunoaștere natura experienței se revelează și *klishtas* pot fi înlăturate printr-un înalt proces cognoscitiv (*viveka*, discriminația metafizică, de cîte ori ne referim la „cunoaștere" în sensul pozitiv, implicăm conținutul dat de Yoga : înțelegere metafizică a realităților și a binomului *purushapakrti)*. Între stările mentale pure *(aklishtas)* și cele impure *(klishtas)* — adică între psihoza de toate zilele și între spontanele, dar izolatele nostalgii pentru liberare — conflictul e permanent, chiar în conștiința neofitului angajat cu izbîndă în asceza meditativă. Aceasta se datorește faptului că *klishtas* rămîn în subconștient, de unde numai o meditație superioară le poate dezrădăcina (v. post). Rolul subconștientului (*samskaras, vāsanas*, etc. în psihologia Yoga e de o capitală importanță, condiționînd întreaga experiență. Concepția vāsanas, *klishtas*, implică o viziune psihanalitică surprinzător de justă, deși fără exagerările școlii freudene. Deosebirea dintre psihanaliză și Yoga e că cea dintîi acordă subconștientului o origină prin excelență sexuală, în timp ce Yoga îl derivă din orice experiență condiționată de iluzia eu-suflet, din orice acțiune *(krya)* egoistă, adică săvîrșită cu dorința fructului *(phalatrishna)*. Subconștientul — derivat atît din moștenirea ereditară cu care se nasc oamenii, cît și din propriile acțiuni ale vieții prezente — e acea masă de *samskaras* și *vasanas*, care opune o rezistență tenace

mesagiului renunțării și tind a se *actualiza* în stări mentale *(vrtti)*. Această tensiune permanentă a subconștientului (potențele) de a *se realiza* pozitiv de fapt, în viața individului — de a se consuma, manifestîndu-se — constituie trepidanța filiformă, nestatornicia, momentanul, seria dezordonată de *eclats* a conștiinței. Din cauza subconștientului (a memoriei, a experiențelor trecute cari determină atenția, cari construiesc cadre speciale pentru contemplarea lucrurilor) e atît de dificilă *concentrarea*, meditația ce necesită un continuu psihic precis orientat și tenace susținut *(egagracittavrtti)*.

O altă deosebire dintre concepția subconștientului în Yoga și în psihanaliză : Yoga crede că acest subconștient poate fi stăpînit prin practică, prin intensificarea virtuților, printr-o atletică morală — și omul își poate construi destinul (liberarea) după voința sa.

Această supremație a stărilor vicioase *(vrtti)* se menține pînă la *nirodhasamadhi*, adică pînă ce yoghinul atinge o altă stare, transcendînd experiența, și care se poate traduce prin „meditație fără conținut sensorial" („transă"). Totuși, prin acțiuni conforme cu Yoga se ajută stările pure *(aklishta)* și în cele din urmă acești germeni de virtute (nu etică, ci metafizică ; ele sunt *potențe*, capabile să realizeze o viziune discriminativă a existenței și o tehnică) se maturizează, se lărgesc în conștiințe și distrug stările primare *(klishtas)*.

Liberarea de durerea existenței, așadar, e posibilă prin transcenderea experienței. Expresia indiană e „supresiune", „distrugere" — dar cum nimic nu se *distruge*, ci numai se *detașează* de conștiință, își schimbă aspectul, ajungînd din psihisme (evolute din *prakrti*) natura primordială *(prakrti)*, o traducere nemerită ar fi „transcendere". Această transcendere (salt calitativ) se realizează prin contemplația pură, yoginică, *samādhi* și ea implică o atroce pregătire. Ne mulțumim să schițăm aici numai psihologia procesului și fiziologia presupusă.

b) Tehnica yoginică

Secretul meditației yoga e concentrarea într-un singur obiect care poate fi tot atît de bine un obiect fizic (mijlocul sprincenelor, vîrful nasului, un obiect luminos, etc.), un gînd (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Ishvara). Această concentrare unitară și continuă se numește *ekāgrata* („într-un singur punct") și ea se obține prin distrugerea pluralității stărilor de conștiință (*sarvārthatā*, atenție multilaterală, discontinuă și difuză. *Yoga Sutra* III, 11).

Mintea (cit. ; cittavrtti = stări mentale) e fluidă pentru că aparține dinamicei fizice ; iar orice e pasager, e dureros ; așadar liberarea nu poate fi obținută decît prin distrugerea fluidității mentale, adică a înseși funcțiunile bio-psihice. Aceasta e definiția yogei : *yogah cittavrttisinadhah* (Y. S. I, 2). Suprimarea lentă și sigură a conștiinței normale e scopul tehnicii yogice. Nu discutăm aici eficacitatea filosofică a acestei metode, sau dacă ea e pesimistă, desperată etc., ne mulțumim a-i descrie metodele.

Ekāgratā, concentrarea într-un singur punct, produce drept rezultat imediat cenzura voluntară și promptă a tuturor distracțiilor mentale, inconsistențelor gîndirii, etc. cari consumă atît de inutil conștiința normală. Lăsat în voia asociațiilor (prin senzații sau *wāsanas*), omul normal își trece ziua într-un mod pasiv, cuprinzînd panoramic o infinitate de momente instabile și oarecum *exterioare* lui. Caracterul gîndirii normale (nestrunite de *ekāgrata*, ci numai de concentrații ocazionale, *kshipto-vikshipta*) e faptul că e *gîndită* de obiecte. Simțurile sau subconștientul aduc continuu în lumina conștiinței obiecte cari posed conștiința, o modifică și o mulează după forma și intensitatea lor. Asociațiile dispersează conștiința, pasiunile o violentează, setea o înstrăinează, proiectînd-o *în afară*. Sub iluzia *gîndirii* se ascunde o nesfîrșită fluturare dezordonată, produsă de senzații, cuvinte și memorie. Cea dintîi datorie a yoghinului e de *a gîndi* și a nu se lăsa gîndit. De aceea practica yoga începe prin *ekāgrata*, care barează distragerea mentală, constituind un bloc psihic, un continuu ferm și organizat. Pluralitatea conștiinței se distruge treptat, fluviul stărilor mentale se înfrînează. Exercițiul *ekāgrāta* tinde la controlarea celor două generatoare de fluiditate filiformă : activitatea sensorială *(indriya)* și subconștientă *(samskara)*. Controlul înseamnă capacitatea de a interveni după voie și imediat în funcționarea acestor generatori. Un yoghin poate obține voluntar discontinuitatea conștiinței, adică poate provoca în orice timp și în orice loc izolarea atenției într-un singur punct, ajungînd insensibil la orice altă activitate sensorială sau mnemonică. *Ekāgrāta* dăruiește adevărata voință, o eficace regie a organismului bio-mental.

Obstacolele întîmpinate de cel care încearcă practicarea concentrației sunt, în primul rînd, ridicate de însuși trupul lui ; în al doilea rînd, și cele mai dificile, de minte. Yoga oferă instrumente de autocontrol pentru înlăturarea acestor obstacole.

Ca orice asceză, recomandă obligativitatea înfrînării simțurilor, pentru că satisfacerea activității acestor simțuri înseamnă posedarea lor de către obiecte (simțul *se duce* la obiect, își ia forma și o oferă conștiinței), adică perpetua lor înstrăinare, vagabondaj dureros, pluralitate.

Tehnica Yoga e alcătuită din opt „membre" *(anga)* 1) înfrînările *(yama)* 2) disciplinele *(niyama)* 3) posturile corporale *(āsana)* 4) regularea procesului respiratoriu *(prānayāma)*; emanciparea activității sensoriale de obiectele externe *(pratyahara)* 6) concentrația *(dharana)*; 7) meditația yogică *(dhyana)* 8) *samādhi* (Yoga Sutra, II, 29 ; cu această sutra Patanjali începe analiza yogei propriu-zise, care se continuă în cartea a III-a). Se poate remarca de la cea dintîi privire ascensiunea sistematică a disciplinei. *Yama* intenționează cea dintîi triere a pasiunilor egoiste, preliminaria purificare a omului, distrugînd omul de rînd și înlocuindu-l cu un alt om, ales[5]. *Yama* e compusă din cinci imperative : 1) a nu ucide *(ahimsā)*; 2) a nu minți *(salya)* 3) a nu fura *(asteya)* 4) a nu avea raporturi sexuale *(brahmacharya)* 5) a nu fi zgîrcit *(aparigraha)*. *Vyāsa* (ad Y. S. II, 30) dă cîteva amănunte asupra modului cum trebuiesc înțelese și practicate aceste abstinențe. „*Ahimsā* înseamnă a nu cauza durere nici unei creaturi, prin nici un mijloc și niciodată. Înfrînările *(yama)* și disciplinele *(niyama)* cari urmează își au rădăcinile în *ahimsā* și tind să desăvîrșească *ahimsā*... Veracitatea *(satya)* consistă în acordarea vorbirii și gîndirii cu faptele. Vorbirea și gîndirea corespund cu ceea ce s-a văzut, auzit ori dedus ca atare. Vorba se pronunță pentru scopul de a comunica cunoștința. Se poate spune că s-a folosit pentru binele altora, iar nu pentru păgubirea lor numai dacă nu e amăgitoare, confuză sau stearpă.

Dacă, totuși, se dovedește a fi dăunătoare creaturilor chiar pronunțată ca atare (adică fără amăgire, confuzie și sterilitate) nu e adevăr, e păcat numai... Astfel, fiecare e dator să cerceteze cu multă luare aminte și apoi să pronunțe adevărul pentru binele tuturor făpturilor... Furtul *(steya)* înseamnă a pune stăpînire ilegală pe lucruri aparținînd altora. Abținerea de la furt *(asteya)* consistă în distrugerea dorinței furtului. *Brahma charya*

[5] De altfel, practica yogică nu face altceva decît să distrugă treptat „oamenii" creați de însăși disciplina sa. Fiecare stadiu tinde la crearea unei noi personalități, tot mai detașată de instincte, tot mai unitare. Iar stadiul imediat următor începe prin distrugerea acestei noi personalități și înlocuirea ei cu o alta. În cele din urmă prin *Samadhi*, se distruge orice nucleu personal. Anihilarea personalității e însăși Yoga.

înseamnă înfrînarea puterilor ascunse, a forței generatoare *(brahmacharyam guplendriyasyopasthasya samyamah)*. Absența avariției *(aparigraha)* înseamnă non-apropierea lucrurilor străine și aceasta e o consecință a înțelegerii păcatului atașării și a daunării produse de adunarea, conservarea sau distrugerea bunurilor".

Aceste înfrînări aparțin eticei general umane și ele pot fi atît de bine practicate de un ucenic yoghin ca și de oricare alt aderent la o școală morală. Prin practicarea lor nu se obține o stare specifică yogică, ci una umană superioară omenirii de rînd. Puritatea aceasta e indispensabilă ascensiunii ulterioare. Prin ea se anihilează (deoarece *yama* e practică, iar nu retorică de amvon) pornirile egoiste și se creează noi centri de experiență. Abstinența sexuală e menită unei conservări de energie nervoasă. Yoga dă o capitală importanță acestor „puteri ascunse a forței generatoare" ; exercitate, ele disperseză energia cea mai prețioasă a organismului bio-psihic, produce depresiuni și debilitate cerebrală, atacă sensibilitatea concentrației și instaurează definitiv regnul animal în om ; strunite, canalizate, stăpînite — ele ajung un instrument unic în ascensiunea contemplativă. E necesar de adăugat însă, că abstinența sexuală *(brahmacharya)* înseamnă nu numai absența actului sexual, ci arderea tentației carnale. Instinctul nu trebuie lăsat subteran, difuz și subconștient — nici „sublimat" ca la mistici — ci pur și simplu distrus, desrădăcinat din conștiință și simțuri[6].

Paralel cu înfrînările mai sus exemplificate, yoghinul trebuie să practice *niyama*, adică o serie de discipline corporale și psihice. „Curățenia, calma împăcare *(santhosha)*, asceza *(tapas)*, studiul metafizicei yoga și facerea din Dumnezeu motivul tuturor acțiunilor *(Idvarapranisdhana)* constituiesc disciplinele" *(Yoga Sutra*, II, 32). Curățenia (*sancha* înseamnă purificarea interioară a organelor cu apă, mușchii stomacului, penisului și anusului fiind astfel disciplinați, încît să poată pompa și res-

[6] Problema actului sexual e de o impresionantă importanță în India și ea nu e întotdeauna soluționată ascetic. Tantra de pildă, îi dă o valoare soteriologică : prin unirea sexuală se realizează auto-revelația. Ritul, însă, e mai de grabă o contemplație obiectivă ; masculul săvîrșește unirea cu femeia detașat de voluptate, cu mintea concentrată în Shiva. „El e *Shiva*, ca e *Shakti* (potența cosmică)". Actul sexual e *realizare*, nu deposedare nervoasă. O altă școală *(Sahajiya)* află în permanentă juisare sexuală (fără ejaculare) adevărată emancipare de rău.

pinge lichidul după voie[7]. Astfel reziduurile alimentare, depozitele organice, produsele de dezasimilaţie sunt cu uşurinţă îndepărtate din organism. Evident, abluţiunile corporale sunt de la sine înţelese. Iar *Vyāsa* precizează că *sancha* înseamnă şi curăţirea impurităţilor minţii (ad Y. S. II, 32). Împăcarea cu sine *(santhosha)* înseamnă absenţa dorinţei de a amplifica necesităţile existenţei. „*Tapas* (asceza) consistă în îndurarea contrariilor ca dorinţa de a mînca şi dorinţa de a bea ; cald şi frig ; a sta în picioare şi a sta jos ; absenţa vorbirii *(Kadha manna)* şi absenţa indicaţiilor faciale cari trădează sentimentul sau gîndurile (ākara manna)[8] etc... Studiul e cetirea ştiinţelor liberării de existenţă (*moksa* sau repetirea silabei *Om*, etc. (Vyasa, ibid.).

În timp ce yoghinul e cufundat în aceste acţiuni purificatorii preliminarii, legiuni de tentaţii subconştiente îi asaltă concentraţia. Nu trebuie uitat că toate practicele, posturile fizice, asceza, etc. ţintesc un singur scop : *ekāgratā* ; acest continuu psihic e posibil numai după ce yoghinul se poate detaşa de trup şi poate actualiza această detaşare fără efort, firesc, prompt. Se înţelege aşadar urgenţa disciplinării subconştientului. Una din metode e *sădirea gîndului contrariu* ca să desloculască gîndul său, metodă descoperită şi aplicată de către toate şcolile ascetic-contemplative orientale şi occidentale (Buddhismul, sau mai bine zis manualele de contemplaţie ale budismului medieval, a elaborat admirabile *scene* de contemplaţie pentru distrugerea ataşărilor carnale şi intensificarea renunţării, „scene" cari amintesc cele codificate de Loyola. (v. articolul următor, secţiunea contemplaţiei). Regula lui Patanjali e : „pentru înlăturarea tulburării păcatelor, instaurarea contrariilor" (II, 33). Vyāsa, comentînd, sugerează cîteva gînduri cari trebuiesc actualizate şi fructificate în momentul tentaţiei. În su-

[7] Autorul a văzut acest exerciţiu la foarte ordinari yoghini din Bengal. Posibilităţile de control asupra nervilor şi muşchilor necontrolabili în stare normală sunt, însă mult mai vaste. Dr. Rele (Bombay) a putut înregistra ştiinţificeşte oprirea bătăilor inimii pentru trei-patru şi chiar şase minute la un yoghin de a doua mînă. S-a folosit fotografia radioscopică.

[8] Vachaspati Misra (ad. *Vyasa*, II, 32) lămureşte că „absenţa indicaţiilor faciale, prin care se trădează secretul intim al minţii, înseamnă controlul asupra sa însăşi astfel ca gîndul să nu se comunice la întîmplare şi oricui".

tra 34 cartea a II-a Patanjali explică felurile păcatelor (viciilor)[9].

Cu fiecare obstacol surmontat, yoghinul ajunge stăpîn pe o nouă funcţiune sau energie. Chiar însuşi obiectul patimii la care se renunţă ajunge posesiunea sa. De pildă : „prin *asteya* (a nu fura), toate bijuteriile se apropie de el" (Y. S. II, 37), ceea ce înseamnă că renunţînd la furt, yoghinul ajunge stăpînul potenţial al oricărui obiect. Renunţarea e adevărata posesiune. De fapt, yoga e dincolo de morală, binele şi răul fiind numai manifestări naturale, stări mentale *(vrtti)* cari nu au nimic de-a face cu binele metafizic, nici cu *samādhi* („transa" supremă). Yoghinul trebuie totuşi să practice binele ca un mijloc de auto-disciplină. Energia depusă se întoarce în suflet înzecită. Roadele acestei practici îi revelează o nouă putere sufletească. Mai tîrziu, însă, cînd detaşarea de existenţă şi de obiectele existenţei e realizată — yoghinul renunţă şi la aceste virtuţi etice ; renunţă nu în sensul că se întoarce la umanitate, ci în sensul că nu-l mai interesează, nu-l mai ajută în ascensiune şi se cuvin, aşadar, părăsite ca nişte instrumente cari şi-au făcut datoria şi ajung sarcină.

Curăţirea fizică spune Patanjali, fructifică un nou şi binevenit sentiment ; desgust de propriul său trup şi ruperea contactului cu alte trupuri (II, 40). Iar prin curăţire psihică se ob-

[9] O listă a celor nouă obstacole împotriva concentraţiei se găseşte în *Yoga Sutra*, I, 30. Vyasa le explică astfel :

1) *vyadhi* (boală) e tulburarea echilibrului fiziologic ;
2) *styana* (langoare) e indispoziţia minţii de a lucra ;
3) *samsaya* (indecizie) e noţiunea care se zbate între ambele părţi ale unei probleme : poate fi astfel sau astfel ;
4) *pramada* (neglijenţă, nesimţire) e lipsa de iniţiativă pentru a recurge la *samadhi* ; 5) *alasya* (greaţă) e inerţia minţii şi a trupului, datorindu-se „greutăţii" *(gurutvat)* ; 6) *aviroti (senzualitate)* e poftă ce urmează cînd obiectele simţurilor iau în stăpînire mintea ;
7) *bhranti* (noţiune greşită, invalidă) e falsa recunoaştere ;
8) *darsanaalabhba-bhumikatva* (incapacitatea de a vedea realitatea din cauza molibităţii care zdruncină fundamentele) ;
9) *anavathitava* (instabilitate) care nu poate păstra un continuum al gîndirii, tocmai pentru că mintea nu a atins *ekagratha*. Acestor obstacole se adaugă durerea *(dukha)*, desperarea *(daurmanasya)* etc. (Y.S. I, 32). De asemenea, prin cultivarea prieteniei universale (maitri), milei (karună) mulţumirii (mudita), precum şi prin indiferenţa la fericire, mizerie, virtute sau viciu, se purifică mintea (Y.S. I, 33). Toate acestea aparţin domeniului obştesc al eticei indiene, fiind ilustrate atît de literatura ortodoxă populară, cît şi de cea sectară. Yoga, ca şi alte tratate asiatice (budiste în general) le foloseşte însă numai ca mijloace.

ține *ekāgrāta*, control al simțurilor și capacitatea de a cunoaște sufletul (II, 41). Mulțumirea de sine, cumpătarea, aduce inexprimabilă fericire (II, 42), iar asceza propriu-zisă (*tapas*, durerea fizică și îndurarea drept purificare) îndepărtează impuritățile și inaugurează un nou control al simțurilor, adică posibilitatea de a dilata energia sensorială (claire-voyance, claire-audience, cetirea gîndurilor etc.) sau de a o suprima după voie (Vyasa, ad II, 43).

•

Să examinăm acum al treilea „membru" al yogei (*yogānga*): posturile specifice concentrației (āsana). Asana se definește (Y. S. II, 46) *sthirasukham*, adică „stabilă și lesnicioasă". Descripția āsanei se află în numeroase tratate *Hatha Yoga*, dar în tratatul lui Patanjali ea e numai schițată, deoarece *āsana* se învață de la un *guru*, iar nu din cărți.

Ceea ce e important e faptul că āsana dă o stabilitate rigidă trupului și, în același timp, reduce efortul fizic la minim. Se evită astfel senzația iritantă a oboselii, a enervării anumitor părți ale trupului, se regulează procesele fiziologice — îngăduindu-se atenției să se ocupe numai de partea fluidă a minții. La început o *āsana* e incomodă și chiar insuportabilă. Dar după o anumită practică efortul de a o menține ajunge inutil. Ori și aceasta e de o capitală importanță psihologică, efortul trebuie să dispară, postura ascetică trebuie să ajungă firească, numai în acest caz fructifică. „Postura ajunge perfectă cînd efortul de a o realiza dispare, astfel că nu mai e mișcare în trup. De asemenea perfecțiunea ei se împlinește cînd mintea se transformă în infinit (*anantasamapatti bhyām*), adică face ideea infinitului propriul său conținut (Vyāsa, II, 47). Iar Vachaspati Misra, discutînd comentariul lui Vyasa, scrie: „Cel care practică *āsana* va trebui să folosească un efort ce consistă în suprimarea naturalelor eforturi corporale. Altminteri, postura ascetică de care se vorbește aici nu va putea fi realizată". În ceea ce privește „mintea transformată în infinit", aceasta înseamnă o completă transcendere a atenției sensoriale, o detașare de sentimentul și funcțiunile propriului său corp.

Asana e una din specificitățile ascezei indiene. Se întîlnește în *Upanișade*[10] și chiar în literatura vedică[11] iar epica[12] și Puranele abundă în episoade ilustrînd meditația prin postura ascetică.

O expunere descriptivă și analitică a āsanei depășește cadrul acestor note psihologice. În tratatul *Hatha Yoga Gheranda Samhita (dritiya upadesha)* se găsește tabloul a treizeci și două de āsanas. Traducem sloka în care se definește una din cele mai comune posturi ascetice *padmāsana* (āsana în formă de lotus): „Așează piciorul drept pe pulpa stîngă și în același fel piciorul stîng pe pulpa dreaptă; încrucișează mîinile pe la spate și apucă strîns călcîile picioarelor (mîna dreaptă pe călcîiul drept și mîna stîngă pe călcîiul stîng). Reazămă bărbia pe piept și fixează privirile în vîrful nasului". (*Gherada Samhita*, II, 8). Alte āsana sunt dificil de înțeles prin descriere. Pilde se pot vedea în plānșile cărții lui Sir John Woodroffe (Arthur Fivalon): *The Serpent Power* (două tratate Laya Yoga, traduse din sanskrită, cu o voluminoasă introducere. (*Madras*, 1924, ediția a II-a). Scopul tuturor posturilor e, însă, același: încetarea absolută a tulburării din partea contrariilor" (*dvandvanabhighātah*, Y. S. II, 48).

Cînd acest calm și bien-être s-a realizat, adică după ce stabilitatea corpului se poate obține fără efort, yoghinul începe *prānāyama* sau disciplinarea procesului respiratoriu. Patanjali o definește astfel: „*prānāyāma* e oprirea (*vichcheda*) mișcărilor inspiratorii și expiratorii (*svasaprasvayorgati*) și ea se obține după ce s-a realizat āsana" (Y. S. II, 49). Un colosal număr de texte se află asupra acestei curioase disciplinări a procesului respiratoriu. Patanjali îi închină numai trei sutras, dar din comentariile lui Vyāsa și Vachaspati Misra se pot culege informații diverse. În tratatele *Hatha-Yoga* și *Purane* descrierile prānāyāmei sunt fără număr. Principiul și motivația psihologică a prānāyamei se poate rezuma astfel: Respirarea și aspirarea sunt îndeobște variabile, după împrejurări externe sau excitații mentale. Neregularitatea aceasta produce trepidanța subconștientului și, astfel, instabilitatea atenției. Absența ritmului respiratoriu produce acea jenă bine cunoscută și tulburarea sentimentului prezenței noastre reale în trup. Efortul e înstrăinare, predică Yoga. Acele funcțiuni vitale absolut necesare (și răsuflarea e cea dintîi dintre ele) trebuiesc *ritmate*, ca să le putem uita sau, în orice caz, să nu ne incomodeze prin discontinuitatea lor.

---

[10] Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (Edinburgh, 1906, p. 387—388.

[11] J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis* (Stutgart, 1922), p. 21—31.

[12] In *Mahabaratha*, cartea *Santi Parva*, capitolele 237, 241—317. Textele se găsesc adunate și filologic interpretate de E. W. Hopkins, în articolul *Yoga technique in Mahabharatha* (Journal of American Oriental Society, XXII).

Ritmul respiratoriu reduce efortul la minim. Dar mai e ceva specific yogei. Prin prānāyama, yoghinul încearcă să cunoască nemijlocit „viața“ din el, energia organică ce se descarcă prin aspirație și respirație. E, am spune, o *atenție* asupra vieții organice, o cunoaștere prin act, o intrare în esența vieții, intrare calmă și scrutătoare, fără orgasmul unei pierderi frenetice senzoriale. Repetăm, yoga recomandă trăirea, nu abandonarea în trăire. Activitățile senzoriale posedă omul și îl desmembrează. Concentrarea asupra acestei funcțiuni prime, răsuflarea, revelează în cele dintîi zile de practică o inexprimabilă senzație de armonie, o acordare ritmică, melodică a tuturor accidenților fiziologici. Mai apoi, un sentiment obscur al *prezenței* în trup, prezență plenară și robustă, o autoconștiință grandioasă, calmă, efectivă. Evident acestea sunt fenomene simple, accesibile oricăruia, verificate de oricine încearcă o preliminarie disciplinare a răsuflării[13]. Dar Yoga tinde să depășească această stare de armonie și să detașeze funcțiunea respiratorie de *esența* ei, adică să poată lucra cu respirația nu numai în ce privește manifestarea ei organică, ci ca energie specifică, independentă de proces. Nu vom urmări, aici, aceste experiențe intime ale yoghinilor a căror reconstrucție în propoziții raționale pare obscură sau de-a dreptul absurdă. E destul să adăugăm că disciplina procesului respiratoriu consistă în echilibrarea celor trei momente : aspirație *(puraka)*, expirație *(rechaka)* și păstrarea aerului *(Kumbaka)*, iar apoi în spațierea lor, secundă cu secundă, pînă ce atinge proporții colosale. Aspirația se produce îndeobște pe nara stingă, iar expirația pe cea dreaptă.

Prin prānāyama, spune Patanjali, voalul întunerecului se deșiră (II, 52) și mintea ajunge vrednică (yogyata) de concentrație (dhārana). (II, 53). Cea dintîi manifestare a puterilor de concentrație a *pratyahāra*, termen pe care noi îl traducem :

[13] Ne-am propus de la începutul acestui studiu să nu intrăm în discuții asupra realizărilor yoghinice, atît din pricina insuficienței materialului de primă mînă de care dispunem, cît și pentru inaccesibilitatea acestor observații. Senzațiile experimentale prin regularea respirației sunt, însă, universal cunoscute. Astfel, regretatul orientalist O. Rosenberg obișnuia să pratice meditația și *prānāyama* într-o mănăstire Zen din Japonia și însemnările lui corespund cu ale noastre. (Stcherbatzky, *Nirvana*, p. 15). De asemenea, pe o cale complet streină yogei, Dr. Weber recunoaște valoarea acestor exerciții pentru mușchii inimii și sistemul general. *(The means for the prolongation of Life, British Medical Journal*, 5 decembrie 1903). Un exces sau o greșcală în prānāyama produce, însă, grave accidente pulmonare și chiar o tuberculoză galopantă. De aici, insistența tratatelor pentru ajutorul unui *guru*.

„Facultatea de a libera activitatea senzorială de obiectele externe“, dar care se află în general tradus prin „abstractizare“. Patanjali îl explică astfel : „*pratyahāra* e facultatea prin care simțurile nu vin în contact cu obiectele lor specifice și totuși mintea *(citta)* posedă senzațiile, ca și cum contactul ar fi real“ (II, 54).

Bhoja, comentînd, scrie că simțurile își schimbă direcția lor către obiecte, adică rămîn în ele înșile *(svarupamatre svasthanam)*. Nu se mai îndreaptă către lumea exterioară ca niște guri de cules senzații. Totuși, deși activitatea lor încetează, mintea nu pierde calitatea de a avea prezentări senzoriale. Cu alte cuvinte, cînd *citta* dorește cunoașterea unui obiect extern, ea nu folosește o *activitate* senzorială, ci prin *potența* senzorială de care dispune, poate cunoaște acel obiect. Cunoașterea aceasta e mult mai efectivă, fiind contemplativă și se aseamănă cu cea care se dăruiește omului prin grația lui Dumnezeu (Ihsvara) cind yoghinul își fixează mintea în El. „Atunci intelectul *(prajnă*, facultatea cunoașterii esențiale, metafizice, spre deosebire de *buddhi*, care e inteligența relațiilor fenomenale) yoghinului cunoaște totul așa cum e (Vyasa ad II, 45).

Posedarea acestei calități *(pratyahara)*, prin care e posibilă o contemplație intelectuală a lumii, yoghinul a sfîrșit partea tehnică, antrenamentul fiziologic și psihic, a ascezei. Simțurile lui sunt acum nu numai bine strunite, ci nefolositoare. *Citta* fiind masa psihică prin care e posibilă ordonarea și luminarea senzațiilor, ea poate sluji de oglindă directă a obiectelor, fără intermediul simțurilor. În stare normală, omul nu poate atinge această libertate, pentru că mintea nu e stabilă, ci permanent violentată de activitatea simțurilor, de subconștient, de ego și de setea de viață. Prin *cittavrttinirodhah*, citta rămîne în ea însăși *(svarupamātra)*. Dar ea e potența tuturor. Universul fenomenal nu e înghițit de întunerec pentru un yoghin. E numai detașat și el poate fi contemplat în esență *(tattva)* nu în forme *(rupa)* și stări mentale *(vrtti)*.

c) Morfologia meditației

Am descris în paragraful precedent cele cinci „instrumente externe“ indispensabile meditației yoga *(pancha behnaugani sadhanāni)*. Ne amintim că yoga e alcătuită din opt membre *(anga)*. Ultimele trei cu care începe Patanjali, cartea a III-a e *Yoga-Sutrelor* sunt denumite „subtile“, deoarece consistă în exerciții spirituale pure, fără ajutor fizic sau fiziologic. Ele

sunt : 1) concentrația *(dharana)* 2) meditația *(dhyāna)* și 3) *sa-*
mādhi. Tustrele au o similaritate atît formală, cît și esențială,
de aceea tratatele yoga le înglobează într-un singur termen
tehnic : *samyama* (Vachaspati Misra, ad Vyasa III, 1). La drept
vorbind, *dharana* și *dhyāna* nu sunt decît aspecte ale contem-
plației finale, *samādhi*, ale acestei stări hipnotice în care va-
cuitatea e obiectul conștiinței, stare dificil de descris, nefiind
o „experiență“ (relația motrice), nici o cunoaștere abstractă ci
o transcendere reală și statică. Fără concentrație (dhāranā) și
meditație (dhyāna) *samadhi* nu e posibilă, dar în același timp
ele sunt atît de intim sudate, încît trecerea de la una la alta nu
întîmpină atît de multe obstacole. Yoghinul are acum o con-
știință purgată de instincte, memoria și volte-face. Stăpîn pe
nervi, pe trup și pe voință, stimuli exteriori sau mnemonici
nu-l mai tulbură. Poate realiza *ekagratā* după voie. Iar *dhā-*
ranā (de la rădăcina *dhri* „a ține strîns“) înseamnă tocmai „fi-
xarea statică a minții într-un singur loc“ *(deshabandhascittasya*
dhārana Y. S. III, 1). Prin această fixare într-un obiect fizic
exterior sau într-o imagine se obține meditația acelui obiect.
Dhyana se definește astfel : „conținutul efortului mental *(pra-*
tyayasyaikatanata) de a asimila obiectul meditației, liber de
orice alt efort de a asimila alte obiecte“ *(pratyayantarenā-*
parāmrsta, Vyāsa ad Y. S. III, 2). Această meditație yoghinică
dhyana e calitativ diversă de meditația normală, atît pentru că
în stare normală conținutul e numai aparent (sau e „distracție“,
adică vagabondaj (*rajasic* al minții, inconsistența uniformă,
v. Vyasa I, 41), sau pentru că ea se oprește la contemplația
formelor impure ale obiectelor (adică în relațiile lor invalide).
Meditația, în uzajul curent al cuvîntului, e o stare delicat de
vagă, fiind fie o suprematie emotivă, fie o vacuitate sau ex-
trema și filiformă mobilitate a conștiinței. *Dhyāna* e de-a drep-
tul imposibilă, fără un lung antrenament yoghinic. Ea joacă
un rol covîrșitor în yoga budistă, după cum vom avea prilejul
să arătăm în articolul următor. În Occident, paralele se pot
descoperi în Plotin, Susso și în mistica Renașterii catolice. Pro-
babil că analogiile sunt mai mult decît formale.

Samādhi e acea stare contemplativă, cînd mintea apucă
forma obiectului nemijlocit, fără colaborarea categoriilor și
imaginației *(Kalpanā)*; cînd obiectul se revelează în el însuși
(svanipa), unde ca și cum ar fi vid de el însuși (*arthamatranir-*
bhasam svarupasunyamiva, Y. S. III, 3). Vachaspati Misra, co-
mentînd, explică un pasagiu din *Visnu Purana* (VI, 7, 90)
scriind că absența *Kalpanei* înseamnă a nu mai considera actul
și obiectul meditației reciproc diverse. Samādhi liberează min-
tea de această imaginație iluzorie ; prin ea se revelează actul

meditativ identic cu obiectul meditației, tocmai pentru că acest
obiect nu se mai prezintă conștiinței în relațiile cari îl definesc
fenomenal, ci „ca și cum ar fi vod de el însuși“. Expresia
aceasta, ca și altele multe ce abundă în psihologia meditației
Yoga, își găsește sprijin în anumite curente intuiționiste din
filosofia modernă.

Ar fi totuși o greșeală fundamentală să se confunde *sa-*
mādhi — a cărei descriere o vom completa în paginile ce ur-
mează — cu o transă hipnotică. Hipnoza e cunoscută psiholo-
giei Yoga și ea e atribuită stării mentale ocazional concentrate
(*vikshipta*, v. ante), așadar unei vacuități sau continuum pasa-
ger, fără conținut și, mai ales, fără potențe de realizare, nefiind
o *ekogratā* obținută prin atroce asceză a subconștientului, puri-
tate morală și cunoaștere metafizică *(prajna)* — ci un baraj
provizoriu al fluviului conștiinței, baraj extrinsec, arbitrar și
automat. Transa hipnotică a fost cunoscută și ilustrată încă din
timpurile epice, deoarece găsim în *Mahabharata* (XIII, 40) un
precis exemplu de hipnoză[14]. Iar Bhatta Kallata descrie în
Spanda Karika deosebirile dintre transa hipnotică, somnambu-
lică, și *samadhi*[15]. *Vikshipta* e numai o paralizare de origine
emotivă sau volițională a dinamicei mentale. E indispensabilă
această observație, pentru a nu confunda *samādhi* — care se
obține cînd *ekagratā* se instaurează definitiv în locul *sar-*
varthata (Y. S. III, 11) — cu hipnoza fenomen bine cunoscut
indienilor, dar disprețuit și socotit brutal, inutil.

O distincție fundamentală se face între etapele realizării
samādhi : cînd starea de transă contemplativă se obține cu aju-
torul unui obiect sau idei (fixînd adică *citta* într-un anumit
punct fizic sau ideal) se numește *samprajnata samādhi*. *Cînd*,
dimpotrivă, *samādhi* se obține fără nici o relație (nici exteri-
oară, nici relație de conștiință, nici prin sentimentul „eu simt“)
o meditație descătușată de idei, susținută numai de inefabilul
esse, iluminată prin participarea efectivă globală la realitatea
transcendentă care nu se „comunică“ dinamic, ci se revelează
static — această transă supremă se numește *asamprajnata sa-*
mādhi (*samādhi* non diferențiată). După spusa tratatelor mintea

---

14 Vipula, discipolul lui Devasarman, a fost rugat de maestrul său să păzească pe Ruci, soția de încercările lui Indra. Ruci se pregătise de adulter, dar Vipula a privit-o lung și fix în ochi, pînă ce femeia a căzut complet în somn hipnotic. Apoi „a intrat în trupul ei“, adică și-a comunicat ordinul, iar cînd Indra a venit, Ruci l-a primit rece, rigidă și l-a întrebat ce caută. Rezumatul episodului în Dasgupta, *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930, p. 354).

15 Dasgupta, op. cit., p. 352 și următoarele.

(cit) are o singură percepție cînd se află fixată în Samādhi: ea poate percepe direct, nemijlocit sufletul (purusha) și prin această contemplație (care e participație) durerea existenței încetează (Vijnāna Bhikṣhu, — Yogasara, p. 9). Cît timp există relații pasagere și iluzorii cu lumea din afară sau cu stările mentale (vrtti, samskara), sufletul nu putea fi perceput. Numai cînd partea cea mai luminoasă, mai subtilă și mai pură din minte, sattva, e restaurată în posesiunea indiscutabilă a conștiinței — ea poate „răsfrînge" (ca un cristal) placidul și tern staticul suflet. Întreaga speculație metafizică indiană (cu excepția Tantrei aderă la acest principiu al revelației statice. Omul trebuie și e dator a activa pentru a pregăti revelația supremă. Etica, asceza, gnoza, chiar secretul yogei, sunt numai preliminarii. Contemplația ultimă nu mai e un act și nu se poate realiza prin voință. Ea se împlinește prin natura lucrurilor, cînd cit e fixată, sufletul se răsfrînge firesc, fără efort. Samādhi înseamnă anihilarea definitivă a conștiinței normale, izolarea fenomenului „conștiință" de subconștient (fapt care produce o „a doua naștere", dedublarea personalității etc.), detașarea simțurilor de obiecte, dilatarea lor în proporții înfricoșătoare — adică o aparentă despersonalizare sau abrutizare. Nu intră în cadrul acestor note o discuție a validității metafizice sau religioase a contemplației yoghinice. De altfel, samādhi, fiind dincolo de experiență și de schemele raționale, discuția ceza ei atroce e inutilă, Samādhi putînd fi realizată direct prin grația divină. Părerea aceasta o împărtășește și Yoga, spunînd că cel care e ajutat de Ishvara e scutit de a trece prin toate „planurile" (bhumi) ci el poate atinge direct asamprajnata samādhi (Yoga Sutra, III, 45 : „Samādhi se realizează făcînd din ei ar fi diletantă sau oțioasă. În India chiar ; anumite școlii (de pildă, Tantra sau curentele bhakti) au reacționat împotriva ei. Tantra o socotește abstractă, iluzorie și ineficace, deoarece renunță la potența (sakti) omului ca atare. Bhakti crede că as-Ishvara obiectul tuturor acțiunilor"). Dar grația divină sau bhakti (devoție mistică) din partea yoghinului nu sunt daruri generale. De aceea, drumul cel mai sigur pentru omul normal e asceza și tehnica Yoga.

Samprajnata samādhi e și ea subîmpărțită în mai multe clase (patru, șase sau opt) pentru că practica meditației a fost cu multă pricepere și adîncime realizată în India, iar etapele ei precis analizate. În prima etapă mintea se identifică cu obiectul în expresia lui globală 1) obiect, 2) noțiune, 3) cuvînt ; toate acestea alcătuind o reprezentare comprehensibilă printr-un simbol fonic sau grafic ; vezi articolul următor asupra psiholo-

giei limbajului în Yoga) și această identificare se numește savitarka (Y. S. I, 42). E necesar de reamintit că această formă a meditației nu are nimic comun cu meditația normală, ocazională, asupra unui obiect, ea fiind generată de o conștiință fixată (ekagrata). Totuși, savitarka e socotită treaptă inferioară, cea dintîi în desăvîrșirea samādhi. Imediat următoarea enervitarka (sau „nedistinctă") și Vyāsa (ad I, 43) o explică astfel : „citta devine nirvitarka după ce memoria își încetează funcțiunea, adică după ce asociațiile verbale și inferențiale, încetează ; cînd obiectul e vid de nume și sens ; cînd mintea îl reflectă nemijlocit, transformîndu-se în forma obiectului și strălucind numai cu acest obiect — în-el — însuși (svarupa)". În această operație meditativă, mintea e liberă chiar de sentimentul eului, numai producîndu-se actul conștient „eu cunosc acest lucru ; sau „acest lucru e al meu", ci mintea fiind acel obiect (Vachaspati Misra, I, 43). Obiectul nu mai e asimilat prin asociații — adică localizat în seria reprezentărilor anterioare, valorificat prin relațiile extrinsece (nume, dimensiuni, uz, noțiune, clasă) și oarecum debilizat prin procesul de abstractizare inerent conștiinței normale — ci apucat direct, în nuditatea lui esențială, ca un dat prim și pozitiv.

Dar și această formă a meditației trebuie depășită, pentru a putea pătrunde real în esența lucrurilor. Yoghinul începe astfel practica meditației savicāra, cînd mintea nu se oprește la aspectul grosolan al obiectelor materiale (conglomerate de atomi, particule fizice etc.) ci completează de-a dreptul acele nuclee energetice, infinitesimale pe cari fizica Yoga le numește taumātrā[16]. Iar cînd mintea se identifică cu taumātrā, disociate de sentimentele pe care aceste taumātrā le produc prin însăși firea lor energetică, adică după ce yoghinul le poate asimila formal libere de sentimentul suferinței, plăcerii, violenței, inerției, etc. — se realizează ceea ce se numește nirvicāra Samādhi. Mintea ajunge una cu acele nuclee infinitesimale de energie care constituie adevărata bază a universului fizic. E o plonjă reală în însăși esența lumii fizice, iar nu în fenomenele calificate și individuale[17].

Savitarka, nirvitarka și savicarca se numesc „samadhi cu suport" (bijasamādhi), iar nirvicāra samādhi e denumită nirbija samadhi („fără sămînță", fără suport). Această stare e o „concentrație neconștientă de obiect", adică o stare cînd „ni-

---

[16] Introducere în filosofia Samkhya și Dasgupta, Yoga Philosophy, p. 339 și următ.

[17] Discuția se află în Vyasa I, 44, 45 și Vāchaspati Misra ibid. Vom reveni cînd vom examina psihologia limbajului.

mic nu devine obiectul conștiinței (Vyāsa, I, 2). Atunci se manifestă „facultatea cunoașterii absolute" (*rtambhara — prajna*, Y. S. I, 48). Există încă două trepte superioare *ānandānugata*, cînd *cit* meditează asupra fericirii manifestată în eterna luminozitate și autoconștiință din *sattra*, și *osmitanugata*, cînd intelectul (buddhi) e cu desăvîrșire izolat de lumea exterioară și reflectează static sufletul[18].

Capitolul III din *Yoga Sutra*, începînd cu sutra 16 e închinat puterilor cucerite de yoghinul care stăpînește *samyama* (triada *dharāna, dhyāna, samādhi*).

Producînd *samyama* asupra unei speciale realități ideale sau fenomenale, se obțin potențe specifice. Așa, de pildă, prin *samyama* asupra distincției dintre obiect și idee se revelează cunoașterea „sunetelor" tuturor făpturilor (Y. S. III, 19). Fixînd-o asupra reziduurilor subconștiente (samskāra) se realizează cunoașterea vieții lor precedente (III, 18). Samyama asupra noțiunilor *(pratyaya)* dăruiește cunoașterea stărilor mentale ale altor oameni (III, 19). „Dar cunoașterea aceasta a stărilor mentale nu implică cunoașterea obiectelor cari le-au produs, acestea nefiind în directă legătură cu mintea yoghinului. El cunoaște emoția mentală a dragostei, dar nu cunoaște obiectul dragostei" (Vyāsa, ibib). Prin *samyama* asupra formei trupului se barează perceptibilitatea lui și astfel „nemaifiind contact cu lumina ochiului, se împlinește dispariția corpului" (Y. S. III, 20). Aceasta e explicația dată de Yoga mult lăudatelor dispariții și reapariții. Iată ce scrie Vachaspati Misra (ibid) : „Corpul e format din cinci esențe *(tattva)*. El devine un obiect perceptibil prin ochi datorită faptului că posedă formă (*rupa*, care înseamnă în același timp și „culoare"). Prin această *rupa* corpul și forma sa devin obiectele percepției. Cînd yoghinul performează *samyama* cu referință la forma trupului, se retează operația perceptibilității culorii *(rupa)*, care e cauza responsabilă a percepției corpului. Pentru acest motiv, cînd virtutea de a fi perceput e barată, yoghinul nu mai e vizibil. Lumina senzației, generată în ochiul unei alte persoane nu mai vine în contact cu trupul care a dispărut.

Înțelesul e că trupul yoghinului nu mai formează obiectul cunoașterii unui alt om. Dispariția e împlinită de yoghin cînd el dorește să nu fie văzut de nimeni". Nu comentăm explicația aceasta ; am tradus-o ca să învederăm explicațiile date de Yoga unor fenomene obscure din domeniul metapsihicei.

Se continuă înșirarea puterilor cîștigate prin *samyama*, forțe necunoscute sau colosale, cum ar fi cunoașterea momentului morții (III, 21), sau puteri fizice extraordinare (III, 23), sau cunoașterea lucrurilor subtile (III, 24) etc. *Samyama* asupra lumii dăruiește cunoașterea sistemului stelar (III, 26), asupra plexului buricului cunoașterea sistemului trupului (III, 28), asupra cavității gîtului, dispariția foamei și setei (III, 299), în inimă, cunoașterea minței (III, 33) „Orice vrea să cunoască yoghinul trebuia să împlinească *samyama* cu referință la acel lucru" (Vachāspati Misra, III, 26—30).

[18] Dasgupta, op. cit., p. 340.

Între diversele etape ale meditației *samprejnāta samādhi* există o continuă oscilație, datorită nu instabilității minții, ci însăși intimității în care se află aceste etape. Yoghinul trece de la una la alta, conștiința lui purificată și disciplinată exercitîndu-se pe rînd, în feluritele atitudini contemplative. Analiza lor depășește cadrul psihologiei generale, aparținind unei foarte delicate și dificile specii de psihologie religioasă în care nu ne vom aventura aici.

Cînd mintea e definitiv imobilă, cînd nici încă oscilația dintre diversele forme ale meditației nu mai tulbură *cit* se realizează *asamprajnata samadhi*, meditația vacuității, fără conținut sensorial și fără categorii intelectuale, stare care nu mai e experiență (neexistînd relație dintre cunoscut și cunoscător), ci revelația statică. Intelectul *(buddhi)* împlinindu-se sarcina, se retrage în natură *(prakrti)*, desprinzîndu-se de suflet. Sufletul rămîne singur, contemplîndu-se. Conștiința e distrusă, pentru că nu mai funcționează, iar elementele ei se reintorc în natura fizică. E o moarte filosoficească, inefabilă și incomunicabilă. Yoghinul a atins libertatea.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Textele folosite :

1. *Patanjali, Yoga Sutra.*
2. *Vyāsa, Bhashya la No. 1.*
3. *Vachaspati Misra, Tika* la No. 2.
4. *Bhoja, Vārttika* la No. 1.
5. *Vijnana Bhikshu, Yogasara*. Ediție și cronologie în articolul precedent.

Yoga în legile lui Manu : *Manavadharmasastra*, VI, 49, 65, 72, 73. Informații asupra nirvanei brahmana și caracterul ei yoghinic, în E. Senart, *Album Kern*, p. 104.

Relațiile dintre Yoga și Buddhism in E. Senart *Le bouddhisme et Yoga* (*Revue d'Histoire des Religions*, t. 42, p. 345), core dovedește că budismul coincide mai mult cu Yoga decit

cu Upanișadele și Sāmkhya. Contre, H. Jacobi în *Journal of American Oriental Society* (t. 31, p. 1). Discuții moderne asupra aceleeași chestiuni. Louis de la Valée Poussin, *Nirvana* (1925) și Th. Stcherbatzky, *The Conception of Buddhist Nirvana* (1927).

Pasagiile din autorii clasici referitoare la asceții indieni sunt traduse în J. W. M. Crindle, *Invasion of India* by Alexander the Great (1896), pp. 386—392 ; id. *Ancient India as described in Classical Literature* (1901), p. 65, 73, 113, 167, 181, 212.

Expuneri sumare a fiziologiei în Yoga și Tantra, P. Masson-Oursel, *Physiologie mystique (Journal de Psychologie*, 15 avr. 1922) și Swig, *Hindu conceptions of the functions of breath* (*Journal of the American Oriental Society*, XXII, 249). Amănunte și bibliografie in studiul nostru *Fiziologia Yoga Tantra cu referință la sistemul nervos.*

Cele două tratate Hatha-Yoga, *Shiva Samhita* și *Gheranda Samhita* au fost editate și traduse în englezește de Basu (Allahabad). Descrierea yoghinilor contemporani în Oman, *Mystics, Ascetics and Saints of India* (1903).

Tiparul : IMPRIMERIA OLTENIA – Craiova
Comanda nr. 59/1991

ISBN 973-9102-01-8

CUPRINS:

url in scribd:

http://www.scribd.com/doc/53530178